RELIGIONI DELL'INDIA
VEDISMO E BRAHMANESIMO

CHĀNDOGYA-UPANIṢAD

TRADUZIONE, INTRODUZIONE E NOTE

DI

VALENTINO PAPESSO

BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
EDITORE

PREFAZIONE

Come nei miei precedenti volumi di questa medesima Collezione, cerco anche in questo di offrire una versione che renda il più da vicino possibile, così nel pensiero come nella forma esterna, l'originale, per quanto, s'intende, la mia interpretazione colga il significato vero di un testo che presenta numerose e gravi difficoltà ermeneutiche.

La traduzione è integrale; è bene che al lettore il quale voglia farsi un' idea precisa di quello che effettivamente è la nostra Upaniṣad — e di quello che sono le Upaniṣad in genere — stieno davanti tutte le multiformi concezioni di cui la Chāndogya-ci conserva numerose, se pure frammentarie, testimonianze, nell'ordine, o per dir meglio, nel disordine in cui si seguono, nella forma in cui trovano espressione. Alcune dottrine hanno ottenuto in sorte di essere comunemente giudicate dagli studiosi europei come stupende e geniali, altre come strane e assurde. Non sarebbe stato bene lasciar fuori quelle parti dell'Upaniṣad in cui queste ultime occorrono, perchè in realtà anche queste, se si cerca di avvicinarsi all'antico pensiero da cui sono scaturite e di intenderle secondo questo pensiero e non secondo il

nostro, hanno un loro proprio non piccolo interesse, perchè comunque esse hanno tenuto un posto notevole nello svolgimento del pensiero religioso indiano. Isolando, d'altra parte, le dottrine più elevate, nel nostro senso, e più progredite, togliendole a forza da quell'insieme col quale hanno molteplici relazioni, si corre il rischio di non intenderle nella loro originaria significazione e di attribuire ad esse valori che in realtà non hanno.

L' Introduzione vuole agevolare la lettura, di per sè spesso piuttosto faticosa, del testo: le dottrine molteplici che in questo sono spesso confusamente accostate una all' altra e frammischiate, sono esposte in un certo ordine in essa, con brevità e, spero, con la possibile chiarezza, sono quindi, per ciò stesso, in qualche modo interpretate. Nei limiti dell'Introduzione, che ha carattere sopratutto espositivo, non è stato compreso il confronto tra le dottrine di cui la nostra è documento e quelle delle altre Upaniṣad — le quali solo occasionalmente, quando si tratti di dottrine dello stesso genere, sono ricordate a integrazione di dati troppo manchevoli della nostra —, nè, quindi, la storia di esse dottrine; per questa rimando ai trattati elencati nella BIBLIOGRAFIA. *Una nuova storia del pensiero upaniṣadico si potrà scrivere dopo avere ancora analizzato e studiato separatamente il contenuto delle singole Upaniṣad e quando si saranno meglio indagati e individuati gli influssi del mondo spirituale e religioso non-ariano su quello ariano nelle epoche più antiche.*

Nelle note viene citata quasi esclusivamente e in occasione di passi paralleli la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, l'altro antico e grande testo upaniṣadico.

In certi casi ho ricordato in nota l'interpretazione di Śaṅkara, il celebre filosofo del Vedānta (VIII-IX sec. d. Cr.).

Bologna, 10 novembre 1936-XV.

VALENTINO PAPESSO

SOMMARIO

ABBREVIAZIONI

Ār.	=	Āraṇyaka
B.	=	Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad
Br.	=	Brāhmaṇa
C.	=	Chāndogya-Upaniṣad
Śat.-Br.	=	Śatapatha-Brāhmaṇa

Le singole Upaniṣad vengono citate col solo nome specifico, per es. Kāṭhaka-, sottintendendosi dopo la lineetta il nome generico Upaniṣad (Kāṭhaka-Upaniṣad).

Le citazioni formate da soli numeri non preceduti dal nome di un' Upaniṣad sono citazioni di passi della Chāndogya-.

INTRODUZIONE

SOMMARIO

I. 1. La posizione delle Upaniṣad nella letteratura vedica. — 2. Le Upaniṣad più antiche. La Chāndogya-. — 3. Le Upaniṣad sono collezioni di brani minori. — 4. Connessione delle Upaniṣad coi Brāhmaṇa. Il 'sapere' magico. — 5. Le identificazioni.

II. 6. Il *brahman* e l'*ātman*. — 7. L'Assoluto e il mondo. — 8. L'*ātman* universale e l'*ātman* individuale. — 10. I tre stati dell'*ātman*.

III. 11. Il *brahman* in relazione con varie entità, — 12. fisiche, — 13. fisiologiche e psichiche. — 14. L'*ātman* (l'anima) individuale come *puruṣa*, 'uomo'. — 15. III, 14: la dottrina di Śāṇḍilya. — 16. Le letture I e II: spiegazioni ritualistiche dell'Assoluto. — 17. La lettura VI: l'Essere. — 18. III, 19: il Non-essere. — 19. La lettura VII: le serie di quindici e di otto enti. — 20. La lettura VIII: l'*ātman* individuale è nel cuore; che cosa esso sia.

IV. 21. V, 3-10: la trasmigrazione.

V. 22. L'ambiente delle Upaniṣad.

NOTA intorno al testo sul quale è stata condotta la presente traduzione.

BIBLIOGRAFIA.

I.

1. Le quattro raccolte dei Veda, Ṛg-, Sāma-, Yajur- e Atharva-Veda, i Brāhmaṇa, gli Āraṇyaka, le Upaniṣad, sono i testi, cronologicamente seguentisi, nel loro insieme, in quest'ordine, nei quali è

racchiuso il *Veda*, la sacra 'scienza' dell'India. Essi costituiscono la *śruti*, l' 'audizione', come la chiamano gli Indiani, riferendosi al modo con cui, secondo essi credono, tali testi furono ricevuti dagli antichi savi e con cui furono poi tramandati, ossia la 'rivelazione' per adoperare, come si usa, un termine nostro, che all' indiano corrisponde approssimativamente[1].

I Brāhmaṇa contengono la descrizione dei sacrifici in vista dei quali furono messi insieme gli inni, le melodie e le formule delle raccolte dei Veda. Essi dànno le varie prescrizioni per l'esecuzione dei riti e le spiegazioni di questi. Mettono in relazione elementi del sacrificio con elementi del mondo fisico e del mondo fisiologico e psichico e così cercano di spiegare l'universo. Sono poi inclusi nei Brāhmaṇa, come appendici, dei testi, i quali dànno dei riti interpretazioni mistiche e, in alcune parti, espongono il sacrificio in maniera allegorica[2]; l'interesse viene così rivolto non all'esecuzione materiale dei riti, ma al loro significato recondito. La conoscenza, *jñāna*, acquista più importanza dell'atto rituale, *karman*. Questi testi, perchè riguardavano un sapere mistico, perchè avevano un contenuto particolarmente santo, erano comunicati dal

[1] Per tutta questa letteratura rimando ai manuali di storia letteraria e di storia religiosa dell'India e al capitolo dedicato alla storia letteraria nell'articolo « India » della Enciclopedia Italiana. Vedi anche i miei volumi *Inni del Rig-Veda* e *Inni dell'Atharva-Veda*, nn. 2, 4 e 5 di questa stessa Collezione.

[2] Di tali spiegazioni si ha esempio nella nostra stessa Upaniṣad, così in III, 16 è detto che il sacrificio del sacro liquore del *soma* con le sue tre 'spremiture' è l'uomo con le sue tre età; vedi anche III, 17.

maestro allo scolaro non nella sede abituale, nel villaggio, ma nella solitudine della foresta, *araṇya*, e di qui è venuto ad essi il nome di Āraṇyaka[1].

Invero la distinzione tra i Brāhmaṇa e gli Āraṇyaka non è netta, nè lo è quella tra gli Āraṇyaka e le Upaniṣad più antiche, le quali si trovano inserite negli Āraṇyaka o poste alla fine di questi. Esse sono la 'fine del Veda', *veda-anta*. Nelle Upaniṣad più antiche ci sono descrizioni dei riti alla maniera dei Brāhmaṇa, spiegazioni del genere di quelle degli Āraṇyaka, brani magici; ma il contenuto loro proprio è la ricerca, che esce ormai fuori dal terreno del sacrificio, intorno alla causa prima dell'universo (*brahman-ātman*) e la dottrina della trasmigrazione. Anche le Upaniṣad hanno carattere mistico, l'insegnamento di esse è segreto, impartito a persone qualificate, in condizioni determinate[2].

[1] Il Deussen (*60 Up.*, 3 e 7) e altri intendono invece il termine nel senso che questi testi erano destinati alla meditazione dei *vānaprastha*, cioè di coloro che si erano ritirati a vivere nella foresta e non compivano più sacrifici, dopo essere stati scolari e poi padri di famiglia (secondo la divisione in periodi, *āśrama*, della vita di ogni brahmano, o anche di ogni *dvija*, 'nato due volte', di ognuno cioè delle prime tre caste, vedi Manu, VI, 1); ma la rigida distinzione degli stadi di vita, più o meno osservata in pratica, è posteriore allo stato di cose offerto dai nostri testi più antichi (vedi gli accenni ai periodi di vita nella nostra Up. II, 23, 1; V, 10; VIII, 15): gli Āraṇyaka quindi non saranno sorti con la precisa destinazione di servire agli anacoreti; è però naturale che questi poi se ne servissero; vedi Oldenberg, *Die Hymnen des Rigveda*, 291, in « Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen » 1915, 382 sgg., cfr. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, 489 sgg.

[2] Vedi p. es. III, 11, 4 sgg.

La parola *upaniṣad* significa etimologicamente 'l'assidersi ai piedi' (*sad* 'sedere' coi prefissi *upa* 'vicino', *ni* 'giù') del mae-

2. Ciascuno dei quattro Veda era tramandato in diverse scuole (*śākhā*, '*rami*'), ognuna delle quali aveva il suo proprio Brāhmaṇa e quindi il suo Āraṇyaka e l'Upaniṣad. Come Upaniṣad dell'Atharva-Veda figurano le più delle Upaniṣad pervenuteci: si tratta per la massima parte di composizioni meno antiche e non emananti da scuole vediche, assegnate in blocco al quarto Veda, certo per il contenuto magico e teosofico di questo Veda, in origine non canonico.

I testi, vari di estensione e di età, pervenuti col nome di Upaniṣad sono moltissimi; in uno di essi, la tarda Muktikā-, ne sono elencati 108, il loro numero è però di gran lunga superiore[1]. Ma meno d'una quindicina vanno considerati come i più importanti in quanto rappresentano il pensiero propriamente upaniṣadico e fanno ancora effettivamente parte della letteratura vedica; sulla loro interpretazione si fonda la filosofia sistematica del Vedānta.

Questi testi risalgono a tempi diversi malamente determinabili. I dati che si possono trarre — in più casi non senza molte incertezze — dall'esame delle dottrine e dall'esame della lingua, possono far sta-

stro da parte dello scolaro per udir ripetere la lezione che deve apprendere. L'insegnamento, perchè era fatto solo a scolari iniziati (vedi i passi, IV, 4, 5, ecc., in cui si allude all'iniziazione) e perchè avveniva, almeno in certi casi, in particolari condizioni di luogo, aveva, oltre che per il suo contenuto, carattere di insegnamento segreto: per questo *upaniṣad* venne a significare dottrina segreta, mistero (*rahasya*). Per l'Oldenberg invece, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 37, *upaniṣad* avrebbe lo stesso significato di *upāsanā*, cioè quello di 'venerazione'; per altra spiegazione, quella dello Schayer, vedi p. 15, n. 1.

[1] A circa 250 s'elevava, secondo il Barth, *Les Religions de l'Inde* (1879), p. 42, il numero di quelle catalogate fino ai suoi tempi.

bilire una distinzione generica tra Upaniṣad anteriori al Buddha e al grammatico Pāṇini e Upaniṣad posteriori[1]. Le più estese, le più interessanti e in pari tempo tra le più antiche, anzi verosimilmente le più antiche[2], sono la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad e la Chāndogya-Upaniṣad, l'una e l'altra opere composite, costituite di brani di età[3] e di valore diverso.

La prima, alla quale spetta nell'insieme la priorità, forma gli ultimi due terzi (il primo è un Āraṇyaka) dell' ultimo libro del Śatapatha-Brāhmaṇa (Yajur-Veda bianco); essa è conservata nelle recen-

[1] Il Buddha visse tra il 560 circa e il 480 circa a. C.; Pāṇini, nel V o nel IV secolo a. C.

Le più antiche Upaniṣad — il contenuto e i dati desunti dalla lingua concordano — sono le seguenti in prosa, oltre la Bṛhad-Āraṇyaka- e la Chāndogya-, : l'Aitareya- (appartenente al Ṛg-Veda), la Kauṣītaki- (Ṛg-Veda), la Taittirīya- (Yajur-Veda nero). Probabilmente appartiene al gruppo più antico anche la Kena- (Sāma-Veda), che ha la prima parte in versi, il resto in prosa. Verosimilmente prebuddhistiche e prepāṇiniche sono la Īśā- (Yajur-Veda bianco), la Kāṭhaka- (Yajur-Veda nero) e la Muṇḍaka- (Atharva-Veda), tutte e tre in versi. Vicina all'età del Buddha è probabilmente la Śvetāśvatara- (Yajur-Veda nero), pure in versi; posteriore al Buddha e, con molta probabilità, postpāṇinica è la Mahānārayaṇa- (Yajur-Veda nero) in versi. Posteriori sono le seguenti in prosa: Praśna- (Atharva-Veda), Maitrāyaṇīya- (Yajur-Veda nero), Māṇḍūkya- (Atharva-Veda). Anche più recenti sono le altre Upaniṣad, molte delle quali esprimono il pensiero di sette religiose (c' è perfino una Allah-Upaniṣad, di ispirazione mussulmana). Vedi i manuali di storia letteraria e religiosa dell'India citati nella Bibliografia. Per i dati grammaticali vedi Liebich, *Panini*, 28 sgg., 62 sgg. (intorno alla B.); Fürst, *Der Sprachgebrauche der älteren Upaniṣads* (conclusioni a p. 81), cfr. Wecker, *Der Gebrauch der Kasus in der Upaniṣad-Litteratur.*

[2] Il Keith, *Aitareya Āraṇyaka*, 45 sg., cfr. *Relig. and Phil.*, 498, ritiene che la più antica sia l'Aitareya-, da non porsi al di qua del 600-550 a. C.

[3] Qualche cenno alla probabile cronologia relativa delle varie parti della C. si troverà a suo luogo nell'Introduzione e

sioni di due scuole, dei Mādhyaṃdina e dei Kāṇva. La Chāndogya- fa parte di un Brāhmaṇa del Sāma-Veda, il 'Veda delle melodie', della scuola dei Tāṇḍin[1]; il nome *Chāndogya* ha il significato generico di 'riferentesi al *chando-ga*' ossia al 'cantore di *chandas*', cioè di inni. La nostra Upaniṣad consta di otto 'letture' (*prapāṭhaka*), suddivise in un certo numero (da 13 a 26) di 'sezioni' (*khaṇḍa*), ciascuna divisa a sua volta in membri minori, in prosa; vi è inserito qualche raro verso[2].

Queste opere sono sorte in un tempo probabilmente compreso tra un secolo circa avanti il Buddha come termine più vicino[3] e il secolo VIII a. C. come termine più lontano.

nelle note; si vedrà anche riportata l'opinione in proposito di qualche studioso (come a p. 45 n. 1).

Le letture VI e VII (particolarmente filosofiche), l'VIII (intorno alla ricerca dell'*ātman*) hanno ciascuna una certa unità di contenuto; una certa omogeneità presentano la I e la II, costituite sì da un insieme di unità minori, ma di contenuto simile (speculazioni ritualistiche). Le altre, III-V, risultano da unità minori di contenuto vario e mal cucite o per niente cucite l'una all'altra. Se in alcuni casi si presenta ovvio il dire: questo passo è seriore, questo è un' aggiunta, è invece opera difficile e, se non basata su indizi più sicuri e più intimi che non sieno quelli che può offrire il contenuto nella sua genericità, azzardata, quella di distribuire le singole letture e i singoli brani in periodi di tempo diversi, come per es. hanno fatto il Belvalkar e il Ranade nel 2° vol. della loro *History of Indian Philosophy*, dove, nella tabella a p. 135, la C. appare divisa in quattro aggruppamenti cronologici, ciascuno dei quali con due o tre suddivisioni.

[1] Vedi Deussen, *Das System des Vedānta*, 9 sg.

[2] Le sezioni, in base alla loro, non sempre reale, affinità di contenuto sono riunite dai compilatori in gruppi, segnati, alla fine, dalla ripetizione delle ultime parole.

I versi sono dati nella traduzione in corsivo.

[3] Questa data avrebbe buona base nella menzione di due personaggi: Kṛṣṇa figlio di Devakī, ricordato in III, 17, 6,

3. Ai problemi, che occupano il pensiero upaniṣadico, riguardanti il primo principio dell'universo e le sue relazioni col mondo e con l' uomo vengono date soluzioni molteplici e contraddittorie, perchè essi sono posti sempre di nuovo e sono risolti, ogni volta, secondo credenze, concezioni, intuizioni differenti. Le Upaniṣad infatti, lungi dall'essere trattazioni sistematiche di una dottrina, sono raccolte di brani diversi, che si succedono senza che sieno uniti l'uno all'altro da un nesso logico. In questi brani vengono presentate le teorie di vari ricercatori che affermano di aver trovato quello che ricercavano, di sapere: è su questo sapere che s' appunta l'interesse, è questo sapere che le Upaniṣad raccolgono; sottoporre a critica le teorie, discuterle razionalmente è ancora estraneo alle Upaniṣad più antiche[1].

È per questo che nelle Upaniṣad confluiscono i prodotti di speculazioni risalenti, nelle loro origini, a età varie e provenienti da varie cerchie e ambienti. E vi confluiscono in uno stato frammentario. Spesso da quel poco che viene riportato in un certo testo a mala pena possiamo congetturare attività e direzioni di pensiero non testimoniate altrimenti. E anche nei casi in cui è offerta maggior copia di ma-

sempre che questo fosse lo *kṣatriya* fondatore della religione del Bhagavant, posto circa un secolo avanti al Buddha — ma vedi nota al passo —, e Janaka, re dei Videha, figura eminente nella B., che sarebbe vissuto poco tempo prima del Buddha: vedi Hillebrandt, *Aus Brahmanas und Upaniṣaden*, 11 e 170 n. 23; Rhys Davis, *India Buddhistica* (trad. Belloni-Filippi), 36.

[1] Vedi W. Ruben, *Ueber die Debatten in den alten Upaniṣad's*, ZDMG, 83. (1929), 238 sgg.

teriale, non è possibile ricostruire compiutamente una dottrina, anche delle maggiori.

4. Le Upaniṣad sono legate alla letteratura precedente per una notevole parte del loro contenuto, per quanto cioè in esse trova ancora posto di liturgia, teologia e cosmogonia, di prescrizioni magiche, di psicologia e fisiologia primitive; ma non solo per questo: anche là dove occorrono le concezioni upaniṣadiche più lontane dal ritualismo, ecco che pur sempre ritornano certe idee, certe forme di pensiero e di espressione che sono caratteristiche dei Brāhmaṇa.

Concetti ispirati a credenze magiche occupano una posizione rilevante nelle Upaniṣad come nei Brāhmaṇa.

Salta all'occhio di ogni lettore la frase « chi così sa... » — oppure: « chi così sapendo... » —, che occorre tanto frequentemente in relazione ora con la conoscenza del significato recondito di un atto, o di un canto, o di un altro elemento del rituale (come nelle letture I e II), ora con la conoscenza di quello che è il primo principio dell'universo (ce ne sono esempi in tutte le letture dalla III alla VIII). Ogni volta è assicurato a chi è in possesso di quel tale 'sapere' un certo premio, il quale consiste, secondo quello che uno 'sa', in determinate immunità da mali, nell'ottenimento di beni straordinari; nel possesso di 'mondi', nel raggiungimento del 'mondo del *brahman*', nella realizzazione dell'identità dell'*ātman* individuale con l'*ātman* universale: vi è tutta una scala di compensi al 'sapere', che va dall'acquisto di vantaggi materiali alla liberazione finale dal giro delle rinascite. Il premio arriva non perchè median-

te il sapere uno operi in modo da rendersene degno, ma direttamente per il fatto stesso di sapere. Questo 'sapere' che porta, infallibilmente, per sua propria e sola virtù tale frutto, è un 'sapere' magico. Per contro 'chi non sa', se ha da compiere un atto rituale, lo compie senza profitto (vedi v, 24, 1; 1, 1, 10), anzi chi non sa o non sa abbastanza è sotto la minaccia di un danno che gli viene magicamente da questo suo non sapere (vedi 1, 8, 6 e 1, 10, 9 sgg. 11, 1 sgg.). Un tale concetto del sapere e le espressioni relative sono comuni nei Brāhmaṇa e s'incontrano già negli inni detti filosofici dell'Atharva-Veda[1]. Sapere esoterico; quando uno mediante l'opportuna istruzione ne viene in possesso, domina ciò che ha imparato a conoscere. Quello dunque che conta è conoscere[2].

5. Un procedimento caro ai Brāhmaṇa[3], che si continua nelle Upaniṣad, è quello delle identifica-

[1] Su tutto questo vedi l'articolo di F. Edgerton, *The Upaniṣads: What do They Seek, and Why?* in JAOS, 49 (1920) pp. 97-121; egli afferma (p. 106): « all Vedic philosophy may... be described as a sort of philosophic magic, or magical philosophy »; vedi anche Ruben, nell'articolo citato nella n. prec., p. 241 sg.; cfr. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, 5; 201 e *Die Lehre der Upanishaden*, 6 sg.; 31 sgg. — L'Edgerton ricorda che *vidyā* significa nel sscr. classico non solo 'scienza', ma anche 'incantesimo', 'magia'.

[2] Fa osservare l'Edgerton, *art. cit.*, 108, che le Upaniṣad hanno portato alle estreme conseguenze le dottrine atharvaniche e dei Brāhmana, mentre gli atharvanisti e gli autori dei Brāhmaṇa con « natural and pardonable inconsistency » continuano a compiere pratiche rituali e magiche, come se credessero nell'efficacia delle azioni.

[3] I precedenti si hanno nell'Atharva-Veda, nel Yajur-Veda e già nel Ṛg-Veda (x, 85, 7. 10; x, 13, 4; 100, 5) vi è qualche caso di identificazione.

zioni[1]: questo è uguale a quello, quello a quell'altro; una cosa può essere uguale a molte altre. In queste identificazioni è il tentativo di trovare una spiegazione dell'universo, riconducendone i molteplici elementi a una fondamentale unità. I quali elementi, pensati come sostanzialmente identici, son distribuiti in tre ordini: le varie entità del mondo esterno, del macrocosmo, il cielo, il sole, lo spazio, la terra, il fuoco, ecc., grandiosi fenomeni che vengono designati come *devatā*, 'divinità'; poi gli elementi che costituiscono quel microcosmo che è l'uomo, nelle sue parti materiali (parti del corpo) e nell'apparato fisiologico e psichico (respiro, parola, intelletto ecc.); poi gli elementi del sacrificio. Fra i singoli elementi di questi ordini si stabiliscono delle corrispondenze. Il sacrificio sta, per i Brāhmaṇa, al centro dell'universo; la forza-sostanza che è nei riti, negli strumenti, nella parola sacra opera sul macrocosmo e sul microcosmo, ne è l'essenza: macrocosmo, microcosmo, sacrificio sono tra loro legati, sono identici. Le identificazioni con la serie del macrocosmo sono accennate dal termine *adhidaivatam*, 'in relazione alle divinità', con la serie del microcosmo da *adhyātmam*, 'in relazione all' individuo': questi due termini occorrono più volte (per es. 1, 2, 4; 3, 1) nella nostra Upaniṣad; il porre 'in relazione col sacrificio' è espresso da *adhiyajñam*. Le relazioni che vengono enunciate tra i vari elementi sacrificali e i vari fenomeni sono naturalmente non stabili, ma mutano ogni volta, come si può vedere

[1] Vedi Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, 110 sgg.; anche Belvalkar e Ranade, *History of Indian Philosophy*, II, 61 sgg.

p. es. nella lettura II, in cui le parti che formano il *sāman* sono successivamente identificate con diversi elementi del macrocosmo e del microcosmo.

Con queste identificazioni non siamo nel terreno della logica, ma ancora in quello della magia. E ancora s'impone il valore del conoscere. Chi conosce l'identità di certe cose tra loro, basta che conosca una sola di esse per conoscerle tutte quante. Mercè questa conoscenza, quando uno domina la cosa che gli è più accessibile, può anche dominare tutti gli identici di quella, i più remoti, i più reconditi.

Già negli inni del Ṛg-Veda[1] è testimoniata la tendenza a cercare una base unitaria dell' universo; di questa tendenza l'ultima espressione è l'identificazione della causa prima dell' universo, dell' essenza di esso, il *brahman*, con l' io individuale, l' *ātman*: questo è il vertice della speculazione upaniṣadica.

Queste relazioni di identità tra i vari enti, quando se ne dà una spiegazione, si fanno poggiare su fondamenti che appaiono lievissimi, strani, arbitrari; spesso si tratta di accostamenti di nomi in base alla loro forma fonetica più o meno somigliante, di derivazioni etimologiche, di divisioni di vocaboli in parti, ciascuna delle quali ha realmente, oppure ha attribuito un significato a sè. Secondo il pensiero primitivo il nome è tutt' uno con la cosa che esso indica: stabilita una relazione tra i nomi, anche gli oggetti che essi indicano sono messi in relazione.

Le spiegazioni etimologiche sono quasi sempre false, eppure sono contemporanei ad esse gli inizi

[1] Vedi X, 72, 2; X, 81; X, 90; X, 121; X, 129, 1.2; I, 164, 6.46.

di quella speculazione grammaticale che ha dato nell'India relativamente presto i risultati magnifici che tutti sanno.

Con la stessa sfera di credenze magiche, di cui s'è ora fatto cenno, si connette l'espressione che s'incontra così frequentemente nella nostra Upaniṣad (a cominciare dal primo capoverso): 'venerare una certa entità come un'altra' (p. es. « Come chi veneri tu l' *ātman?* » — « Come il cielo », v, 12, 1). Anche qui due enti sono messi in relazione; di che genere è questa? Il verbo sscr. tradotto ora con 'venerare' è *upa-ās*, che vale propriamente 'assidersi vicino'; esso è comunemente inteso nel senso di 'mettersi vicino in atto di riverenza', e la frase è interpretata dall'Oldenberg[1] come significasse: 'adorare una certa entità (non visibile, come l'*ātman*) nell'aspetto di un'altra, come incorporata in quest'altra (visibile, come il cielo)'. La relazione non è però di questa specie. Istruttivo è a tal proposito il mito di 1, 2; ivi si narra che gli dèi vogliono vincere gli Asura mediante l'*udgītha* (la parte principale del *sāman*, del canto rituale, ma anche l'essenza dell'universo secondo 1, 1, 2). Gli dèi 'venerano' l'*udgītha* successivamente come sei enti, che sono sei funzioni vitali. Appare dal racconto che essi sperimentano uno dopo l' altro questi enti; i primi cinque si rivelano insufficienti, gli Asura infatti li 'trapassano col male'; il sesto invece, che è il 'soffio nella bocca', cioè il respiro, è inattaccato dal male e gli Asura si infrangono contro di esso. Gli dèi dunque trovano che volendo vincere i ne-

[1] *Die Lehre der Up.*, 37; cfr. p. 32.

mici con l'*udgītha*, li vincono col respiro. È evidente che il respiro equivale pienamente all'*udgītha*.

Per usare utilmente dell'*udgītha*, la cui essenza è misteriosa, bisogna conoscere le relazioni di esso, i suoi identici: siamo in una cerchia di idee dello stesso genere delle idee magiche che vigono nelle identificazioni. L'effetto che gli dèi si attendono dall'azione indicata dal verbo *upa-ās* è quello di avere la possibilità di adoperare l'*udgītha* a proprio vantaggio, possibilità che dipende dall'essere l'*udgītha* l'equivalente di un'altra entità e dall'essere questa relazione conosciuta dagli dèi. Il verbo *upa-ās* designa, è chiaro, un 'assidersi vicino' che ha lo scopo di guadagnare a sè, mettere a proprio profitto, esprime un'attività che non è semplicemente quella di rendere onore o di servire, ma quella di 'stare attorno, insistere, far pressione, accattivarsi'. Questo significato ha il verbo nelle Upaniṣad antiche, di questa natura è il 'venerare'[1]. Si sta attorno a un'entità — misteriosa: l'*udgītha*; il *brahman*, l'*ātman* — in quanto essa è in relazione di equivalenza[2] con un'altra entità — nota: il respiro, il cielo, ecc. —: il successo dipende dal conoscere questa relazione, è dovuto al solo fatto di conoscere, alla virtù magica insita nel conoscere[3]. L'atto espresso da *upa-ās*

[1] Vedi S. Schayer, *Ueber die Bedeutung des Wortes Upaniṣad*, in « Rocznik Orjentalistyczny », Tom III, str. 57-67 (1925), spec. a p. 3 sgg. dell'estratto; egli rende *upa-ās* con *umwerben*. Come l'Oldenberg, vedi p. 6, nota, anche questo studioso accosta nel significato *upāsana* e *upaniṣad*, il valore di *upaniṣad* è per lui a un dipresso quello di 'equivalenza (magica)'.

[2] Quale sia la natura della relazione è reso evidente da passi come III, 19, 1 e 4, dove prima si dice: « il *brahman* è il sole » e poi « si veneri il *brahman* come il sole », vedi p. 31.

[3] Vedi anche a pag. 11. Il Senart, erroneamente, diede a

prende il carattere di un atto mentale, di un fissarsi della mente intorno alla entità avente determinate relazioni, è una specie di meditazione che ha un contenuto magico[1].

I vantaggi che ne seguono sono in proporzione della conoscenza che si ha delle relazioni: a una conoscenza insufficiente, imperfetta, seguono vantaggi limitati, a una perfetta il vantaggio supremo (vedi la lettura VII).

La speculazione intorno al *brahman* e all'*ātman* è ancora accompagnata da siffatte concezioni magiche.

II.

6. Le Upaniṣad cercano la risposta alla domanda: che è la causa prima dell'universo? Due termini occorrono più frequentemente a dare il nome a quella causa: *brahman* e *ātman*. Prima che questi termini arrivassero alle Upaniṣad, il loro significato era passato per successive modificazioni, le quali, almeno in parte, sono testimoniate dalla letteratura vedica precedente.

Quali possano essere l'etimologia e il valore originario della parola *brahman* (neutro), questa già nei testi vedici più antichi significa rito magico e

upa-ās senz'altro il significato di 'credere', 'ritenere' (p. es. « Qu' est-ce que tu considères comme l' *ātman* ? » — « Le ciel », V, 12, 1), vedi *Upās-Upaniṣad* in « Florilegium Melchior de Vogüe », 575 sg.

[1] Alcuni traducono il verbo con 'meditare', ma si tratta, come sopra è mostrato, di un 'meditare' tutto speciale.

formula magica[1]. La forza, la sostanza magica, che s'immagina essere insita nei singoli atti, strumenti, parole del sacrificio, muove gli dèi, agisce sull'universo e ne determina le vicende (questa è la dottrina del sacrificio che è svolta nei Brāhmaṇa). Quindi *brahman* — quella forza e sostanza viene pensata nel suo insieme; essa, dalla quale è dominato l'universo, è concepita anche come quella a cui questo deve il suo esistere — passa a designare l' essenza onde è costituito il mondo, il primo principio impersonale di tutte le cose (Śat.-Br. XI, 2, 3, 1: « Nel principio tutto questo universo era il *brahman* »). Attraverso la speculazione ritualistica *brahman* è

[1] Il significato di 'parola sacra', 'inno', semplicemente, è derivato; proprio questo invece sarebbe stato in origine il significato di *brahman*, e poi quello di 'parola magica', di potenza magica della parola sacra, secondo la teoria che l'Oldenberg, in contrasto con la sua precedente, elaborò nello scritto *Zur Geschichte des Wortes bráhman*, in « Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen » 1916, 715 sgg. (cfr. *Die Religion des Veda*², 479 n. 2). — Per l'etimologia e il significato originario di *brahman* vedi J. Charpentier, *Brahman*, I-II, dove le principali ipotesi vengono passate in esame. Secondo quel che ritiene il Ch., e che invero sembra più probabile, la parola *brahman* va etimologicamente identificata col termine *baresman* dell'Avesta; perciò il suo significato originario (non più presente nei nostri testi vedici) deve essere stato quello di 'mazzo di vegetali, di erbe' e quindi di: magia effettuata mercè tale mazzo; di qui si è sviluppato il significato più generico di: magia, rito magico. Quell'identità etimologica fu già sostenuta dal Haug (*Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes brahma*, in « Sitzungsberichte der K. Bayer. Akademie der Wiss. » München, 1868, II. 1.), e prima ancor proposta dal Benfey (*Sāmaveda*, Glossar, 1848, p. 135, cit. dal Ch. a p. 58), e recentemente ripresa dal Hillebrandt (« Festgabe Jacobi », 1926, p. 265 sgg.: 'Pflanzenbündel als Wachstums-, Fruchtbarkeitszauber' sarebbe il significato primitivo).

venuto a significare l'Assoluto e in questo senso il termine è usato nelle Upaniṣad.

Minori appaiono nei testi i gradi per cui è passato il concetto di *ātman* (masch.), più diretta la sua evoluzione. Anche l'etimologia di questa parola è incerta[1]. Il fatto è che nel Ṛg-Veda *ātman* significa 'soffio' in quattro passi (I, 34, 7; VII, 87, 2; X, 92, 13; 168, 4), nei quali è messo in relazione con *vāta*, 'vento'. Nel Ṛg-Veda stesso sono già esemplati questi altri significati della parola: 'respiro', 'elemento vitale', donde 'anima', la 'propria persona' (e qui si connette il significato che il termine ha pure di 'corpo'), il 'proprio io' (*ātman* è usato anche come pronome riflessivo). L'*ātman* viene distinto e contrapposto al corpo, alle varie parti ed elementi del corpo, come ciò che costituisce il sostrato della vita fisica e psichica. Così *ātman* è il termine atto a designare il principio essenziale di un individuo, dell'uomo come delle cose, principio che è sempre identico.

Ora l'*ātman*, il se stesso del singolo, — la speculazione intorno al quale è verosimilmente lo svolgimento e il superamento di primitive concezioni animistiche —, è identificato col *brahman*, la sostanza dell'universo della speculazione ritualistica. In questo modo l' *ātman* individuale è dichiarato tutt' uno col principio supremo; ciascun individuo ha quindi in sè l' Assoluto, perchè il suo *ātman* è il *brahman*. D'altra parte l'universo nella sua tota-

[1] Si fa derivare da *an* 'respirare', oppure da *at* 'andare', oppure da *av*=*vā* 'soffiare' e si collega con ἀτμός, ἀϋτμή, atem, ecc.; diversamente, ma inverosimilmente, Deussen, *Allg. Gesch. d. Phil.*, I, 1, 282 sgg.

lità è permeato dall' *ātman*[1]. L' *ātman*, che è così, rispetto all'individuo, immanente e trascendente, è idoneo, anche più del *brahman*, alla parte di principio universale[2]. L'affermazione che il *brahman* e l'*ātman*, i cui concetti si sono svolti per vie differenti[3], sono la stessa cosa è l'apporto proprio del pensiero che è rappresentato nelle Upaniṣad[4], è il tema fondamentale di queste. I due termini designano ormai l'Assoluto, il principio impersonale del tutto.

Per tale conguaglio l'*ātman* è pensato anche come la causa dei fenomeni del mondo fisico, il *brahman* come quella dei fenomeni psichici e fisiologici (in III, 18, 1-2 esso è identificato con l' intelletto, 'in relazione all'individuo', e con lo spazio, 'in relazione alle divinità'). Non si può dire però che i due termini sieno usati indifferentemente; il valore proprio di ciascuno rimane presente: il *brahman* compare piuttosto come il sostrato del mondo fisico, del mondo obiettivo, l'*ātman* come il sostrato della

[1] Già all'idea di un *ātman* cosmico conduceva il fatto che l'universo si pensava organato come l'uomo: al sole si faceva corrispondere l'occhio, al vento il respiro, alle regioni celesti le orecchie, alle erbe i peli, ecc. (alla morte le varie parti del corpo umano si immaginavano andare ai loro corrispondenti cosmici); cfr. p. 28. — Vedi Masson-Oursel, *Esquisse*, 53.

[2] Per la storia delle due parole vedi Deussen, *op. cit.* I, 1, 239 sgg.; 282 sgg.; 324 sgg.; cfr. B. Heimann, *Die Entwicklung des Gottesbegriffs des Upaniṣaden*, I. *der Brahmanbegriff*, II. *der Ātman-Begriff*, in « Studien zur Eigenart indischen Denkens », 40 sgg., 56 sgg.

[3] Il Deussen, *op. cit.* I, 1, 284, pensava invece che l'idea di *ātman* procedesse da quella di *brahman* per l'acuirsi del momento soggettivo che è in questo.

[4] Già in Atharva-Veda X, 8, 44 lo *Skambha*, il 'Sostegno', che nell'inno figura come causa dell'universo, è detto: « *ātman* mai invecchiante ».

coscienza nell'individuo (esso è il vero soggetto di ogni atto psichico, VIII, 12, 4).

Nella nostra Upaniṣad l'identità dei due è affermata più volte. Alla ricerca di che cosa sieno il *brahman* e l'*ātman* sono dedicati brani anche assai ampi (perchè molte persone espongono successivamente il loro sapere in merito, oppure uno passa in rassegna questi saperi) fino a prendere un'intera lettura. In questi casi quel che è direttamente indagato è uno dei due, il *brahman* o l'*ātman*, ma l'uno viene identificato con l'altro. Questa identificazione è fatta talora, con la formula più breve, una sola volta, di solito alla fine dell' esposizione; talaltra essa viene sviluppata col ripetere per l' uno quel che prima era stato detto per l'altro (come in VII, alla fine); talaltra ancora si insiste nell'identificazione ripetendola più volte (VIII, 7, 12).

In IV, 10-15 i ' Fuochi sacrificali ' spiegano ad un alunno il *brahman* (10-13): ma poi il maestro avverte che i fuochi hanno spiegato il *brahman* solo col mondo esterno e afferma che è l'*ātman* questo *brahman*, cioè che il se stesso dell' uomo è il sostrato del mondo.

Nella domanda « chi è il nostro *ātman*, chi è il *brahman*? » di V, 11, 1 i due concetti sono messi uno accanto all'altro e con ciò stesso sono identificati; dopo però, nel corso del dialogo che segue, si parla solo dell'*ātman*.

Nella lettura VII Nārada, brahmano, chiede a Sanatkumāra, guerriero, di essere istruito nella dottrina dell'*ātman*; il secondo riferendosi non all'*ātman* ma al *brahman*, enumera una serie di imperfette conoscenze del *brahman*, imperfette perchè

enti limitati vengono considerati come equivalenti del *brahman*; quindi egli descrive l'Assoluto come *bhūman*, 'plenitudine', poi identifica il *bhūman* con l'*ātman* e fa procedere da questo quegli enti.

Nel brano VIII, 1-6 quello che nello 'spazio entro al cuore' è la « vera città del *brahman* » è, secondo 1, 5, l'*ātman* e poi in 3, 4 l'*ātman* è identificato (con la stessa formula usata nel seguente brano VIII, 7-12) col *brahman*; ma nel resto del brano l'idea dell'identità non è più presente e si parla, secondo una concezione religiosa-popolare, del 'mondo del *brahman*', nel quale va chi ha trovato l'*ātman*.

Il dialogo tra Prajāpati e Indra, VIII, 7-12, verte sulla natura dell'*ātman* individuale, ma ad ogni definizione l'*ātman* viene identificato col *brahman* mediante una formula sempre uguale (7, 4; 8, 3; 10, 1; 11, 1).

In III, 14 (dottrina di Śāṇḍilya) prima è descritto l' '*ātman* entro al cuore', poi esso è identificato col *brahman*.

Secondo VIII, 14, 1 « quello nell'interno del quale sono questi due, è il *brahman*, è l'immortale, è l'*ātman* ».

Nella lettura VI non viene mai nòminato il *brahman*, l'Assoluto è designato come *sat*, l' 'essente'; questo *sat* è (in 8, 7, ecc.) l'*ātman* individuale.

7. L'unità fondamentale del tutto è tema caro alla speculazione dei Veda e dei Brāhmaṇa; nelle Upaniṣad esso è dominante. Unica è l'essenza di cui sono costituite tutte le cose, e il primo principio è quest' unica essenza. Tale concezione è espressa in più modi. « Il *brahman* è tutto questo (universo) »,

s'afferma semplicemente e nettamente in III, 14, 1; e in VII, 25, 2: «L'*ātman* è tutto questo (universo)» (cfr. VII, 26, 1). In VII, 24 si dice che l'Assoluto, pensato come 'plenitudine', include in sè tutto l'universo senza che nulla rimanga fuori di lui. Nelle letture I e II la sostanza originaria dell'universo è la sostanza del *sāman* (o dell'*udgītha*), cioè di una entità ritualistica; in I, 9, 1 alla domanda circa la provenienza di questo mondo si risponde che tutti gli esseri escono dallo 'spazio' e rientrano nello 'spazio', che è poi identificato coll'*udgītha*.

La sostanza del tutto è in IV, 3, 3, il vento col suo correlato il soffio (vedi però p. 37 sg.); in III, 19, 1 il 'Non-essere', in VI, l' 'Essere'.

Il sorgere, l'esistere e il ritornare d'ogni cosa nel *brahman* è riassunto nella mistica formula ed epiteto *jalān* di III, 14, 1 (vedi p. 44).

S'impongono a questo riguardo le domande: come è venuto in esistenza il mondo? quale è la relazione tra il mondo e l'Assoluto?[1].

Accanto alle affermazioni generiche dell'identità, si hanno in alcuni passi tentativi di risposta a quelle domande, ma non si sa rispondere meglio che con cosmologie, le quali si tengono negli schemi abituali delle narrazioni della creazione che sono propri dei Brāhmaṇa, e non s'accordano con il carattere di forza impersonale dell'Assoluto upaniṣadico.

[1] Una terza domanda può essere fatta: ha il mondo un'esistenza reale o la sola realtà è l'Assoluto, il *brahman-ātman*, e il mondo è solo apparenza?, ma i pensatori delle antiche Upaniṣad non se la posero, per essi il mondo della pluralità è reale, cfr. p. 25 e vedi p. 26 n. 1.

Alla maniera dei Brāhmaṇa, la creazione del mondo è attribuita al sommo dio, personale, Prajāpati in II, 23, 2-3 e in IV, 17: Prajāpati scalda i tre mondi, da questi sgorgano i tre Veda, direttamente (II, 23, 2), o dalle tre divinità: Fuoco, Vento, Sole prima 'estratte' dai tre mondi (IV, 17, 2); dai tre Veda escono poi le sacre sillabe *bhūr bhuvaḥ svar*: siamo nel pieno dominio della scienza sacrificale. Nei due passi upaniṣadici ora citati i tre mondi sono posti come già creati, manca la narrazione del primo atto creativo di Prajāpati, che avvenne così: Prajāpati desiderò di propagarsi, di moltiplicarsi, praticò il *tapas* — 'calore', e poi ardore di ascesi —, praticando il *tapas*, cioè riscaldando se stesso, 'emise' — il verbo *sṛj*, 'emettere', indica in che consiste questa creazione — i tre mondi (vedi Aitareya-Brāhmaṇa, V, 32, dove la narrazione è poi continuata in maniera simile a quella della nostra Upaniṣad).

Nell'ambito della teoria sacrificale è la speculazione cosmogonica delle Letture I e II, secondo la quale dall'*udgītha* traggono origine, come succhi che via via s'esprimono uno dall'altro, il *sāman*, la *ṛc*, la parola, l'uomo e gli esseri tutti (I, 1, 2).

Diverso è il racconto cosmogonico di III, 19: dal 'Non-essere' primordiale — un 'Non-essere' empirico, che «era l'Essere» avanti la creazione — si originò un uovo e da questo uscì fuori il mondo. La preoccupazione ritualistica qui non c'è; è introdotta al posto di Prajāpati una concezione logica, il 'Non-essere', però l'atto creativo è sempre concepito come un atto fisiologico animale, come nei due passi sopra citati: in questi il mondo è il risultato di un ri-

scaldare (covare), in III, 19 è il prodotto di un uovo giunto a maturità.

Secondo I, 9, II, si è visto, tutti gli esseri escono dallo 'spazio' e in questo rientrano. Un pensiero più progredito si palesa nella lettura VI, dove il *sat*, l' 'essente', è posto come primo principio. Dal *sat* procedono, per successivo processo di emissione — indicato anche qui dal verbo *sṛj* — tre elementi (vedi p. 50)[1], i quali, combinati tra loro, dànno origine a tutto quanto esiste così nel mondo fisico come in quello psichico.

Da tutte queste narrazioni e concezioni appare in ogni modo chiaro che l' Assoluto è pensato come causa efficiente e materiale. Il mondo procede sostanzialmente dalla causa prima, dipende da essa, non ha, dunque, un'esistenza indipendente; è così escluso il dualismo di Dio e materia. Nella prima sezione di VI è detto che i vari enti non sono che modificazioni, che individualizzazioni ('nomi') dell'unico ente. Dove si parla (vedi nella stessa lettura VI il passo 3, 3) di 'nome e forma', si vuol parlare delle varie individualizzazioni dell'Assoluto.

Una volta costituito, il mondo è pensato come distinto dalla sua causa. Secondo la lettura VI il *sat* entra come elemento vivificatore (VI, 3, 2) in questo mondo, che è sua emanazione, che è con lui nella stessa relazione del rampollo con la radice (VI, 8, 4 sgg.), e lo permea in ogni sua parte, come il sale l'acqua (VI, 13).

Questo entrare della Causa nel suo effetto, il mondo, è noto al Śatapatha-Br., XI, 2, 3, e già

[1] Calore, acqua, terra: tre come i mondi che 'emette' Prajāpati.

anche al Ṛg-Veda, x, 72; 82, 121, ed è in vario modo ricordato anche nelle altre Upaniṣad, vedi, per es., Maitrāyaṇīya- II, B. I, 4, 7 (l'*ātman* entrò nel mondo e lo riempì fino alla punta delle unghie), Taittirīya- II, 6. La pervasione dell' Assoluto negli esseri è concepita anche altrimenti: egli è nell'interno delle cose, distinto da esse; è l'interno controllore (B. III, 7, 3 sgg., Kāṭhaka- v, 10); è nel cuore, III, 14, 2; 13, 7; VIII, I, 3; è l' infinitamente grande e l'infinitamente piccolo; è la diga che tiene separati i mondi (VIII, 4, 2); è il sottilissimo la cui presenza nell'uomo è provata dal calore del corpo, dal ronzare delle orecchie (III, 13, 7-8); è l'essenza invisibile che è nel seme del *nyagrodha* (VI, 12); è la forza misteriosa che si rivela nel giudizio di Dio (VI, 16)[1].

È dunque professata nella nostra Upaniṣad, come nelle altre antiche, una teoria monistica, che considera il mondo come reale. Si suole nominare panteistica tale dottrina, in quanto secondo essa tutto procede e tutto è pervaso dall'Assoluto; invero il termine occidentale è improprio: il divino, il *brahman-ātman*, è sì questo universo, ma è più che l'universo, lo include in sè, ma anche lo supera, gli è immanente, ma anche lo trascende. È questa l'antica dottrina vedica che troviamo espressa già in Ṛg-Veda x, 90, 3, riportato nella nostra Upaniṣad in III, 12, 6: solo un quarto del divino è questo mondo, con tre quarti il divino è al disopra del mondo (cfr. Atharva-Veda XI, 4, 21 e vedi Taitti-

[1] Il *brahman* è immanente in tutte le cose, ma vi si manifesta in gradi diversi: Aitareya-Āraṇyaka II, 3, 2 (Sacred Books of the East, I, 222), cfr. Aitareya-Up. I, 3, 13.

rīya-Up. II, 6). Fu coniato per ciò il termine 'teopanismo', che vuole esprimere questo: Dio è tutto, *anche* il mondo[1].

8. L' *ātman*, il 'se stesso', l' 'anima' individuale, è l' *ātman* universale: non c'è nessuna differenza, i due sono uno solo. Śāṇḍilya proclama senz'altro (III, 14) che il suo *ātman* dentro al cuore è lo stesso *ātman* che comprende in sè l'universo, che è più grande di questi mondi (cfr. VIII, 1, 3). Il piccolissimo nell'uomo è identico al grandissimo fuori dell'uomo (III, 14, 2-3)[2]. In III, 13, 7 è detto che quella luce che splende al di là del cielo è quella stessa che è nell'uomo. Secondo la dottrina della lettura VI, il *sat*, che entra (3, 2) nel mondo da lui creato col

[1] Se si insiste sul fatto che il mondo proviene dall'Assoluto, se si porta alle estreme conseguenze il pensiero che il mondo delle cose nasconde l'Assoluto — pensiero che è espresso in B. I, 6, 3 (l'*ātman* è «l'immortale coperto dal reale; invero il soffio è l'immortale, nome e forma sono il reale, da questi due il soffio è coperto») e compare anche nella nostra, VIII, 3 («i desideri reali sono coperti dal falso») —, o un'idea come quella che si trova in B. II, 3, 1 (cfr. Maitr.- VI, 3; 15; 22), in cui si distinguono due forme del *brahman*, una corporea e l'altra incorporea, ecco che viene aperta la via alla dottrina della illusorietà del mondo, della *māyā* (nelle Upaniṣad antiche questo termine occorre solo in B. II, 5, 19, al plurale, in citazione da Ṛg-Veda VI, 47, 18), e dei due *brahman* del Vedānta di Śaṅkara.

D'altra parte: la concezione impersonale dell'Assoluto trapassa sovente nella personale ed è così favorita la spiegazione teistica del mondo, la quale trova appoggio anche nella teoria del *brahman* come 'interno reggitore' e in quella che tutto avviene per ordine del *brahman* (B. III, 8, 9; Taitt.- II, 8).

[2] L'Oldenberg, *Die Lehre d. Up.*, 73 fa notare che in questa possibilità che ha l'*ātman* di essere grandissimo e piccolissimo ad un tempo, vi è il ricordo dell'idea di una capacità magica come quella del *yogin* che può farsi infinitamente piccolo e infinitamente grande.

suo '*ātman* vivente' (espressione che più tardi designerà l'anima singola), è l'*ātman* individuale, è Śvetaketu (8, 7, ecc.). Chi sa che il proprio *ātman* e l'universale sono identici, chi realizza questa identità «può muoversi a suo piacere in tutti i mondi» (VII, 25, 2).

Senonchè dell'*ātman* individuale si parla anche come se fosse qualche cosa di distinto dall'universale; così nell'ora ricordato passo III, 14 il savio afferma che con quest' *ātman* comprendente tutto l'universo egli si unirà dopo morte. L'*ātman* supremo assume l'aspetto di individuale quando è nei vari corpi e per effetto della sua unione con questi «è tenuto dal piacere e dal dispiacere», i quali «non lo toccano» quando egli è «senza corpo» (VIII, 12, 1). Ma perchè, e come l'*ātman* supremo assume quell'apparenza di individuale? quale relazione c'è tra l'uno e l'altro *ātman*?[1]. Le antiche Upaniṣad non ci dànno al proposito risposta, chè risposta non sono i racconti cosmogonici. Spetterà al Vedānta di trovare una spiegazione di questo. Le Ūpaniṣad insegnano che l'*ātman* incorporato è legato al corpo dalle azioni (*karman*), ma non ci dicono quando questo fatto ebbe origine.

9. L'*ātman* incorporato è il compitore di tutte le funzioni della vita fisica e psichica dell' uomo. Egli è la forza unica che opera nelle varie attività dei sensi; è detto in VIII, 12, 4-5 che l'*ātman* vede,

[1] Il rapporto tra individuo e Assoluto è rappresentato così nella Muṇḍaka-: il primo è una scintilla che sprizza dal fuoco del secondo (II, 1, 1); è una goccia d'acqua che mantiene la sua propria forma e colore finchè non ritorna alla fonte donde fu presa (III, 2, 8); cfr. Śvetāśvatara- V, 9.

odora, parla, ode, pensa, mentre l'occhio, il naso, la parola, l'orecchio, l'intelletto sono solo strumenti (« i nomi dei suoi atti » B. I, 4, 7).

Questi strumenti, gli organi dei sensi, sono designati come *prāṇa*, 'soffi', nelle Upaniṣad più antiche[1]: si videro in essi delle forze della stessa natura di quella che è essenziale alla vita, del soffio vitale, del respiro (*prāṇa*). L'organo centrale è l'intelletto (*manas*)[2]: ha la funzione di raccogliere i dati degli organi di senso e di tramutarli in concetti (« col *manas* si vede, col *manas* si ode », B. I, 5, 3, vedi p. 41) e insieme l'altra di tramutare i concetti in volizioni: il *manas* determina ogni sorta di azioni, come è significato in VII, 3, I.

Agli organi dell'*ātman* nell'individuo corrispondono nel macrocosmo forze (divinità) della natura: alla parola corrisponde il fuoco, al soffio (odorato) il vento, all'occhio il sole, all'orecchio le regioni celesti, al *manas* la luna (vedi III, 18, 2 cfr. B. I, 3, 12-16)[3].

10. Alla conoscenza del come i pensatori upaniṣadici si spiegavano le vita psichica è importante, accanto a questa teoria della relazione tra *ātman* e organi, la dottrina delle tre condizioni dell' *ātman*. Questo, incorporato, si trova in condizione di esistenza del tutto separata, individuale, durante lo stato di veglia; ma questa sua individualità cessa

[1] Il termine classico per organo di senso, *indriya*, s'incontra nelle Upaniṣad antiche solo nella sezione (recente) VIII, 15; in Kauṣītaki- II, 15 e Kāṭhaka- III, 4 (nella nostra, III, I, 3 e 2, 2, ecc., il vocabolo significa 'forza'). — Per gli organi vedi quanto è detto a p. 39.

[2] Per il significato di questo vocabolo vedi p. 41.

[3] Tale corrispondenza è già in Ṛg-Veda X, 90, 13-14.

nel sonno profondo; tra questi due stati è intermedio quello di sonno accompagnato da sogni. Questi sono i tre stati dell'*ātman*, i gradi della sua individualizzazione che conoscono le Upaniṣad antiche[1]. Essi sono descritti in VIII, 7-12: nella veglia l'*ātman* patisce tutto quello che il corpo patisce da agenti esterni e fisici (sezioni 7-9); nel sogno il patire dell'*ātman* continua, ma si tratta di patimenti mentali (sez. 10), nel sonno profondo egli è in istato di perfetta serenità, è nel suo vero aspetto di *ātman* assoluto (sezioni 11-12).

Raikva insegna (IV, 3, 3) che quando uno dorme — non si fa qui distinzione tra le due specie di sonno —, gli organi, compreso l'intelletto, 'entrano' nel respiro; la stessa cosa è significata in VI, 8, 2, in relazione, come pare, al sonno profondo. A questa concezione ha certo condotto l'osservazione che durante il sonno profondo i sensi non funzionano più, eppure continua la vita, continua cioè l'attività dell'elemento vitale, del respiro. Per Raikva il vento-respiro (che è « il dio unico custode dell'universo » secondo IV, 3, 6) è il principio immortale, supremo. Quando l'*ātman* sta al centro della ricerca, il *prāṇa* legato al corpo viene contrapposto all'*ātman* che si

[1] Con la speculazione intorno allo stato di sonno profondo si connettono le pratiche del Yoga intese a rendere libero artificialmente l'*ātman* dal corpo, come lo è naturalmente nel sonno profondo, e a ottenere quindi l'immedesimarsi dell'individuale con l'assoluto anche durante la veglia: così un quarto stato dell'*ātman* (*turīya*) s'aggiunge ai tre; di questo le più antiche testimonianze si hanno in Māṇḍukya-, 7 e in Maitrāyaṇīya- VI, 19, VII, 11.

Per le speculazioni sul sonno profondo vedi B. Heimann, *Die Tiefschlaf-Speculation der alten Upaniṣaden* in « Studien zur Eigenart indischen Denkens », 130 sgg.

slega dal corpo nel sonno profondo (VIII, 12, 3). In questo stato (e nella morte, a cui è pensato analogo il sonno senza sogni, vedi VIII, 6, 3-5) non c'è conoscenza, eppure il soggetto della conoscenza, che è l'*ātman*, continua a conoscere (infatti al ridestarsi la conoscenza ritorna): avviene che l'*ātman* individuale si risolve nell'assoluto e cessa, allora, la distinzione di soggetto e di oggetto, l'Assoluto è infatti il conoscitore senza oggetto di conoscenza (B. II, 4, 13-14; IV, 5, 14-15). Nel sonno profondo l'*ātman* si leva, perfetta serenità, su dal corpo[1], entra nella luce suprema, è l'Assoluto, secondo VIII, 11, 1; 12, 3. In VI, 8, 1 dell'uomo che dorme (il sonno senza sogno) si dice che è unito all' Essere (cfr. VI. 9-10) e, subito dopo, che è entrato in se stesso, in VIII, 6, 3 che è entrato nei canali del cuore.

In questo stato di sonno profondo le Upaniṣad antiche vedono la gioia suprema, di solito indicata negativamente: l'*ātman* non è toccato nè dal bene nè dal male, VIII, 6, 3; 4, 1-2; 3, 4[2].

[1] Vi è qui probabilmente il ricordo di una credenza primitiva, secondo la quale l'anima esce dal corpo durante il sonno; nei versi di B. IV, 3, 11-14 è detto che l'*ātman* nel sogno vola fuori dal corpo; secondo invece i capoversi, in prosa, immediatamente precedenti, 9 e 10, l'*ātman* nel sogno si crea un suo mondo, riproducendo gli oggetti del mondo esterno, continuando a rimanere, come è detto nel capoverso 14, in prosa, nella stessa sede che occupa nella veglia, cioè nel corpo; queste due concezioni sono conciliate in una terza, secondo la quale l'*ātman* nel sonno erra per il corpo, B. II, 1, 18.

[2] In altro contesto, si parla positivamente dell' Assoluto come gioia in VII, 23-24, cfr. IV, 10, 5.

III.

11. Il termine *brahman* è il nome dell'essenza da cui tutte le cose dipendono, l' esistenza della quale si intuisce, si pone come cosa sicura, indubitabile. Essenza misteriosa, che pure si vuol conoscere nella sua natura. Che è il *brahman*? Le Upaniṣad contengono tutta una serie di risposte a questo problema fondamentale, una serie di tentativi di arrivare al *brahman*, di conoscerlo. Nella nostra Upaniṣad non si è venuti alla conclusione di Yājñavalkya che l'Assoluto è al di là di ogni definizione, che è inconoscibile, che non gli si può riferire nessun predicato positivo, ma soltanto negativo (l'*ātman* si definisce con: *neti neti*, 'no' 'no', in B II, 3, 6; III, 9, 26; IV, 2, 4; 4, 22; 5, 15, e in III, 8, 8 si nega ogni predicato all' 'Indistruttibile'). Nella Chāndogya- sempre si insiste nel cercare che cosa egli sia, gli vengono riferiti tutti i predicati possibili: vedi come è descritto l'*ātman* in III, 14, 2. Il misterioso è messo in relazione col conosciuto, con fenomeni del mondo fisico: il cielo, la terra, lo spazio, ecc., o del mondo fisiologico e psichico: il soffio, la parola, l'intelletto, ecc. Vi è una formula per mettere un ente in relazione con un altro che occorre assai di frequente nei riguardi del *brahman* (nelle letture I e II del *sāman* e dell'*udgītha*) così: 'venerare il *brahman* come la tale entità' (ovvero: 'la tale entità come il *brahman*'). Oppure si dice senz'altro: 'il *brahman* è tale entità', e dopo si parla di 'venerare' il *brahman* come questa, si ha, per es., in III, 19, 1 « Il *brahman* è il sole » e poi

nel capoverso 4: «si veneri il *brahman* come il sole». Talora anche un certo ente viene descritto come il primo principio delle cose, come si fa per lo 'spazio' in I, 9, I, del quale poi, in 2, si dice: «questo è l'*udgītha*» (che qui vale l'Assoluto).

Gli enti che compaiono nella formula anzidetta non sono 'simboli'[1] nel senso di rappresentazioni del *brahman* sotto l'una o l'altra forma sensibile a scopo di adorazione[2]. Non si vuole adorare, ma conoscere e assicurarsi i conseguenti vantaggi[3] (vedi p. 15 sg.).

Queste relazioni in cui il *brahman* viene messo con varie entità sono molto interessanti anche perchè esse tradiscono concezioni, secondo le quali dovette considerarsi come primo principio dell' universo, come sostanza da cui tutte le cose sono sorte e di cui constano, una di quelle entità. Queste vengono ora pensate come gli equivalenti della sostanza misteriosa, del *brahman*, posto in campo dalla speculazione ritualistica. Può avvenire poi anche, nell'elaborarsi di una qualche dottrina, che un ente dapprima ritenuto l' ἀρχή del tutto, diventi il primo prodotto della creazione, dal quale tutte le cose dipendono.

12. In V, 11-18 sei brahmani dichiarano al re Aśvapati Kaikeya di 'venerare' l'*ātman vaiśvānara*

[1] Śaṅkara dice *pratīka*, per il qual termine vedi Deussen, *Allg. Gesch. d. Phil.* I, II, 91; per conoscere l'idea di Śaṅkara in proposito è notevole il suo commento *ad* Brahmasūtra, IV, I, 4 e 5.

[2] Deussen, *op. cit.*, 92; cfr. nota a p. 14.

[3] In V, 10, I (cfr. 3): «quelli che venerano la fede come il (loro) *tapas*» ogni idea di adorazione è esclusa, si ha invece l'idea d'una equivalenza.

rispettivamente come il cielo, il sole, il vento, lo spazio, l'acqua, la terra[1]; il re osserva loro che questi elementi equivalgono solo a una parte di quel corpo che costituisce l'*ātman vaiśvānara* nella sua totalità[2]. Gli enti fisici nominati in queste sezioni ricorrono anche altrove e sono così caratterizzati da far ritenere che ciascuno di essi abbia sostenuto la parte di causa prima delle cose (vedi sopra)[3].

In 7, 8 due brahmani disputando con un principe intorno all'*udgītha*, pongono uno come ultimo fondamento del canto (*sāman*) il 'mondo del cielo' (capoverso 5), l'altro 'questo mondo', cioè la terra, che è il fondamento del cielo (capoverso 7); il re dice loro che hanno torto: l' origine di questo mondo, l'origine di tutti gli esseri è lo 'spazio' e con questo si identifica l'*udgītha* (9, 1-2).

Di una teoria dell'acqua come sostrato dell'uni-

[1] Per questi brahmani il primitivo valore che ha l'*ātman* di entità psichica si è oscurato, se essi spiegano l' *ātman* con elementi del mondo esterno; l'*ātman* che essi spiegano è il *brahman*; il re richiama all'*ātman*, al se stesso dell'uomo, dicendo che l'*ātman* è nell'uomo.

[2] Il passo riproduce in sostanza, con la sostituzione dell'*ātman* ad Agni — esempio significativo dell'adattamento di nuovi concetti ad antiche forme —, Śat.-Br. x, 6, 1, dove oggetto della ricerca è Agni *vaiśvānara*: la scena non è molto diversa, i personaggi sono tutti, meno uno, gli stessi; inverso è l'ordine nel quale i vari elementi naturali vengono nominati. Il brano del Śat.-Br. fa parte della lunghissima descrizione (*kāṇḍa* VI-X) dell'altare del fuoco, della sua costruzione, delle sue proprietà.

[3] Vedi a questo proposito F. Edgerton, *Sources of the Filosofy of the Upaniṣads*, in « Journal of the American Oriental Society », 36 (1917), 196-204, il quale crede che sia in errore l'Oldenberg quando in *Die Lehre d. Up.*, 45, nota 1, afferma che nessun elemento della natura fisica assurse nell'India a principio universale.

verso è traccia, oltre che in v, 16, anche in altri luoghi: in B. v, 5, 1 è detto con la nota formula: « Solo l'acqua era nel principio questo (universo) », e si continua: « l'acqua emise il reale [*satya*], il reale (emise) il *brahman*, il *brahman* Prajāpati, Prajāpati gli dèi ». In B. II, 1, 8 Gārgya professa tra l'altro di 'venerare' il *brahman* come il *puruṣa* (l' 'uomo', cioè lo spirito) che è nelle acque (cfr. B. III, 9, 16). Ricordo di tale teoria si conserva anche in B. III, 6, 1, dove Gārgī chiede a Yājñavalkya in che cosa sia intessuta e contesta l'acqua, nella quale è intessuto e contesto questo universo; ma qui l'acqua rappresenta ormai il numero finale di una serie di sostrati alla base dei quali sta il *brahman*. In VII, 10, 1 l'acqua è posta tra il cibo e il calore (le tre sostanze procedono dall'Essere secondo la dottrina della lettura VI) nella serie dei termini che caratterizzano la lettura VII, e vi si dice che « quest'acque fatte solide » sono l'universo, gli dèi, gli uomini e i vari esseri[1].

Lo spazio, *ākāśa*, è descritto come sostrato dell'universo in I, 9, 1-2 (vedi sopra). L' *ākāśa* è lo spazio libero, visibile, che viene, anch'esso, pensato come una sostanza, corrisponde quindi press'a poco a quel che è indicato dalla parola etere[2]. Questo spazio nel luogo ora citato è identificato con l'*udgītha*. Una teoria dello spazio in relazione col *brahman*, e quindi in fusione con la teoria del *brahman*, si ha,

[1] Le vecchie teorie, adattate a nuove concezioni, ritornano ancora in Kāṭhaka- IV, 6; Aitareya- I, 1, 3; Kauṣītaki- I, 7. La loro prima comparsa si ha nel Ṛg-Veda, vedi X, 121, 7.

[2] Vedi Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, 38 sg. Per la dottrina cfr. Scharbau, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur*, 54-58.

oltre che nel già visto V, 15, in III, 18, 1 (il *brahman* è l' intelletto in riferimento all' individuo, lo spazio in riferimento alle divinità).

Secondo IV, 10, 5 il *brahman* è *ka* (gioia) e *kha* 'spazio'. Secondo III, 12, 7-9 il *brahman* è lo spazio fuori dall'uomo e dentro all'uomo (in VIII, 1 è detto che tutto quello che vi è nell'*ākāśa* esterno, vi è anche nell'interno ed è la vera città del *brahman*). Di una teoria dello spazio si ha un ricordo in III, 14, 2, dove dell'anima viene detto che ha la luce come aspetto e lo spazio come essenza, e una traccia si ha pure nella sezione 12 della lettura VII, dove lo spazio è posto, nelle serie dei termini progressivamente superiori, al di sopra degli altri termini appartenenti al mondo fisico (8-12: tra i termini riferentisi al mondo della psiche, 1-7 e 13-15).

L' *ākāśa* è, come dice l' etimologia del termine, luminoso: mediante l'*ākāśa* la luce si rivela. Vicine a quella dello spazio sono le teorie che pongono come causa dell'universo una entità luminosa. In III, 19 si dichiara che il *brahman* è il sole.

In relazione col sole stava una serie di idee, delle quali rimangono avanzi nelle Upaniṣad[1]. Notevole è per questo rispetto il brano VIII, 6, 1-5: i canali del cuore (le arterie) sono costituiti da una sostanza sottile che ha gli stessi colori (rosso-bruno, bianco, turchino, giallo, rosso) del sole; i raggi che partono dal sole entrano nei canali del cuore: cuore e sole sono così come due villaggi che una strada maestra unisce. Nel sonno senza sogno l'anima penetra in

[1] Vedi Frauwallner, *Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden* in « Zeitschrift für Indologie und Iranistik », IV (1926), 6 sgg.

quei canali e si unisce col calore, *tejas*, (proprio della sostanza dei canali e del sole). Quando uno esce da questo corpo, sale per i canali al sole, che è la porta del mondo di là; chi sa entra, chi non sa è chiuso fuori[1]. Il contenuto del verso (6) che segue questo brano è già fuori da quest'ordine di idee[2]. Si allontanano dalle teorie rappresentate nella Chāndogya- quelle secondo le quali il sole, senza che

[1] Idee del genere di queste, che precorrono queste, intorno al sole e ai suoi raggi sono ben note al Śat.-Br.: vedi IX, 2, 3, 14 (una pietra variegata simboleggia la molteplicità dei colori del disco solare); I, 9, 3, 15; XI, 2, 6, 11 (il sole è la meta, *gati*, la base, *pratiṣṭhā*); IV, 1, 1, 25 (attraverso i raggi del sole raggiungono il cielo coloro che hanno compiuti i debiti sacrifici) cfr. I, 9, 3, 10 e vedi Muṇḍaka- I, 2, 5-6. — Più complesse sono le concezioni rappresentate in II, 3, 3, 7-9, dove il sole è identificato con Mṛtyu, la 'Morte' (cfr. X, 5, 1, 4; XI, 2, 2, 5; X, 5, 2, 3. 13. 23) perchè i morti vanno al sole; le creature che sono al di qua del sole muoiono, quelli che sono al di là sono gli dèi immortali. Nel brano II, 3, 3, 7-9 sono contenute idee simili a quelle del passo in questione della nostra Upaniṣad, in quello però i raggi del sole sono collegati coi *prāṇa*, i soffi vitali, anzichè coi canali del cuore.

[2] L'idea dei canali del cuore in comunicazione col sole mediante i raggi di questo si riduce all'idea dei canali del cuore per i quali l'anima si muove. Nella B. la prima idea è rappresentata chiaramente solo in IV, 4, 8-9; secondo II, 1, 19 e IV, 3, 20 l'anima, nel sonno profondo, passa nei canali (*nāḍī*, femm., cui è dato l'appellativo di *hitāḥ* 'benefiche'); in IV, 2, 3 questi medesimi canali sono ridotti alla funzione di far scorrere il nutrimento per l'anima. L'idea dei canali conduttori dell'anima è smarrita in B. IV, 4, 2, dove è detto che quando l'apice del cuore comincia a illuminarsi, in questa luce l'anima esce o dall'occhio o dal cranio o da un'altra parte del corpo.

I colori dei canali sono ricordati in B. IV, 3, 20; IV, 4, 9: invece del color *pīta*, 'giallo', della C. vi è il *harita*, 'verde'.

La dottrina dell'anima soffermantesi durante il sonno profondo nei canali del cuore si ha anche in Kauṣītaki- IV, 19: i colori sono quelli della C., solo vi è *kṛṣṇa*, 'nero', al posto di *nīla* 'turchino'.

i suoi raggi sieno vie per le anime, è l'apertura del cielo[1].

È probabile che una dottrina del fuoco come principio supremo si rispecchi in quei luoghi nei quali l'Assoluto è rappresentato come luce: III, 13, 7-[8]; VIII, 3, 4 (=12, 3)[2]. Una traccia di tale dottrina si ha forse in VI, 2, 2 (cfr. 8, 4), dove il *tejas* — il termine include le idee di calore e di luce del fuoco — è il primo prodotto dell'Essere[3].

Nel dialogo dei sei brahmani con un re (V, 11 sgg., vedi sopra) uno dei disputanti afferma di 'venerare' l'*ātman vaiśvānara* come il vento. Una teoria del vento come sostrato dell'universo è verosimilmente contenuta nell'insegnamento che Raikva dà al re Jānaśruti (IV, 1-3), dove invero non si dice

[1] Secondo B. V, 10 il sole, per far passare l'anima, si apre quanto una bocca di tamburo (in questo passo l'idea è estesa al vento e alla luna). L'apertura del sole è coperta dai raggi: secondo B. V, 15 (= Īśā- 15-18) la bocca del sole è nascosta da un vaso d'oro. Il disco del sole appare nudo, non più coperto dai raggi, a chi sta per morire: B. V, 5, 2 (cfr. Aitareya-Āraṇyaka II, 2, 4 = Śāṅkhāyana-Ār. VIII, 7: chi deve morire vede il sole senza raggi e bucato come un mozzo di ruota). — In Jaiminīya- Br. I, 3, 5-7 è detto che tutto ciò che è soggetto all'atmosfera è soggetto alla morte, al di là del cielo è l'immortalità; il sole è l'apertura del cielo della grandezza di un mozzo di ruota.

[2] L'*ātman* è *bhārūpa*, 'avente la luce come aspetto', in III, 14, 2, (Śat.-Br. X, 6, 3, 2). A questa concezione si può anche far risalire l'espressione *jyotiṣām jyotiḥ* 'luce delle luci' di Vājasaneyi-Saṃhitā XXXIV, 1, espressione che ritorna in B. IV, 4, 16, e in Muṇḍaka- II, 2, 9 in riferimento al *brahman*. Vedi Frauwallner, scritto citato, p. 22, cfr. Scharbau, *op. cit.*, 41-45.

[3] In B. IV, 4, 7 si dice del *prāṇa* che è solo *brahman*, è solo *tejas*. — In Kāṭhaka- V, 9 si dice che il fuoco, *agni*, che è unico, entrato nell'universo si adattò in forma ad ogni forma (la medesima cosa si dice nel v. 10 del vento, *vāyu*).

esplicitamente che il vento sia la causa prima, ma poichè esso è l' 'assorbitore' del fuoco, del sole, della luna, dell' acqua, deve essere, nel pensiero di Raikva, anche il principio di questi enti che entrano in lui. Si noti che in questo insegnamento non è parola del *brahman* nè dell'*ātman*.

13. Il *prāṇa*, il 'soffio', il 'respiro', che è indispensabile alla vita, viene pensato come l' essenza della vita (« Invero questi esseri arrivano dietro al soffio, dipartono dietro al soffio », I, II, 5; « Come i raggi della ruota sono inseriti nel mozzo, così tutto è inserito in questo soffio », VII, 15, 1)[1]. Ma anche il macrocosmo è un organismo, un 'uomo', e il suo respiro è il vento; il soffio è perciò l'elemento vitale dell'universo[2]. Nella dottrina Raikva (vedi sopra) l' 'assorbitore' è il vento rispetto alle divinità, è il *prāṇa* rispetto all' individuo (IV, 3, 3-4)[3]. Così il soffio potè essere considerato come il primo

[1] Secondo la fisiologia della C. il soffio è delle sedici parti di cui consta l'uomo l'unica che rimane dopo quindici giorni di digiuno, VI, 7 (cfr. la spiegazione mitologica di B. I, 5, 4). — Una enumerazione delle sedici parti si ha in Praśna- VI, 3-4, vedi Deussen, *60 Up.*, 570 sg.

[2] Questi concetti si trovano già elaborati nei Brāhmaṇa : « Il respiro è il vento che soffia purificando » dice Śat.-Br. X, 3, 3, 7. Già nel Ṛg-Veda, X, 90, 13, è detto che il vento, *vāyu*, ha origine dal *prāṇa* del *puruṣa*, dell' 'uomo' cosmico. Nell'inno XI, 4 dell'Atharva-Veda, nel quale il *prāṇa* è esaltato appunto come il 'signore del tutto', nei vv. 2-6, 16-17 questo *prāṇa* cosmico è lodato come colui che mugge, che tuona, che lampeggia, che manda giù la pioggia, cioè in aspetti che convengono al vento.

[3] Vedi Śat.-Br. X, 3, 3, 5-8 dove in forma piena e originale appare la dottrina secondo la quale i sensi e i fenomeni naturali entrano nel respiro, rispett. nel vento, e da questo tornano a uscir fuori; ma in questo passo il respiro è l'Agni « che è tutto questo ».

principio e venir quindi identificato col *brahman*: « Il *prāṇa* è tutto questo che esiste, quale che siasi » (III, 15, 4), « Il *brahman* è il soffio ». (IV, 10, 5 cfr. B. IV, 1, 3).

All' attività di questo essenziale principio nell'uomo sono attribuite diverse funzioni fisiologiche, onde esso si scompone in tante forme quante sono queste funzioni; vi è così il *prāṇa* nel significato specifico di 'soffio espirato', l'*apāna* che è il 'soffio inspirato', e ancora (il significato dei seguenti termini non è molto precisabile): il *vyāna*, il 'soffio diffuso, o intermedio' — è quello che unisce il *prāṇa* con l'*apāna*, I, 3, 3, che mantiene la vita quando per un qualche motivo cessa per un po' l'espirazione e l' inspirazione, I, 3, 5 —, l' *udāna*, il 'soffio in su' — il quale accompagna l' anima fuori dal corpo al momento della morte —, il *samāna*, il 'soffio comune, o che unisce' — il quale produce la digestione.

Inoltre, tanta è l'estensione che ha il concetto di respiro, sono pensate come respiro altre forze incorporee, altre energie funzionali che sono nella loro reale natura indipendenti dal respiro, e cioè l'intelletto, la parola, la vista, l'udito: « Invero non si dice 'le parole' nè 'gli occhi' nè 'gli orecchi' nè 'le menti', ma si dice i 'soffi' poichè il soffio è tutti questi », V, 1, 15. Così *prāṇa* designa al plurale gli organi di senso: « In cinque parti si divide questo soffio nel capo: mente, parola, soffio[1], occhio, orecchio », Śat.-Br. IX, 2, 2, 5 (cfr. VII, 5, 2, 6). Que-

[1] In queste enumerazioni *prāṇa* assume accanto al suo significato di 'respiro' quello di 'odorato' (e questo doppio significato offre spesso difficoltà alla traduzione); e così 'parola'

sto numero di cinque occorre di regola nelle enumerazioni degli organi di senso che si trovano nelle Upaniṣad antiche, nella nostra in I, 2, 2-6; II, 7, 1; II, 1; III, 18, 1-6; VIII, 12, 4-5[1]. Si sono dunque formate due serie di cinque, una di forze d'ordine puramente fisiologico, una di potenze di natura psichica: le troviamo insieme, coordinate e contrapposte, in III, 13, 1-5 e in V, 19-23.

Sui *prāṇa*, 'organi di senso', ha la supremazia il *prāṇa* 'respiro', esso condiziona l'esistenza degli altri, è il vero e solo principio della vita: questo vuole provare il racconto della contesa degli organi tra loro, che è in più luoghi delle Upaniṣad: V, 1, 6-12; B. VI, 1, 7-14; Kauṣītaki- II, 14; III, 2-3; Praśna- II, 2-4; vedi la storia simile di Aitareya-Ār. II, 1, 4 cfr. Aitareya- I, 3, 1-10, e Mahābhārata, XIV, 23, 6-22 (C. 689-708). Verosimilmente la forma originale del racconto è rappresentata nella C.; in questa i sensi sono i cinque, parola, occhio, orecchio, intelletto e soffio. La superiorità del soffio vitale, designato come il 'soffio che è nella bocca', è pure dimostrata mediante il racconto della lotta tra dèi e demoni in I, 2: il soffio è il primo principio, è, secondo la dottrina ivi professata, l'*udgītha*[2].

viene ad assumere anche il valore di 'gusto' (vedi Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, 82, 84).

[1] In III, 13, 1-5 si ha: occhio, orecchio, parola, mente, vento; in V, 19-23: occhio, orecchio, parola, mente, pelle; in IV, 8, 3: soffio, occhio, mente. — Per il vario numero dei *prāṇa* nel Śat.-Br. e nelle Upaniṣad vedi Deussen, *Allg. Geschichte d. Phil.* I, 1, 296 sg., II, 242 sgg.

[2] Lo stesso mito è in B. I, 3 con una variante notevole: gli dèi non 'venerano' l'*udgītha* come i vari sensi, ma invitano questi a cantare l'*udgītha*: solo quando lo canta il soffio vitale, i demoni non riescono a colpire col malanno. Da questa diver-

Secondo III, 18, 1-2 l'intelletto è il *brahman* (rispetto all'individuo, e lo spazio è il *brahman* rispetto alle divinità), mentre parola, *prāṇa* (respiro, oppure odorato), occhio, orecchio (e nel macrocosmo fuoco, vento, sole, regioni celesti) sono i quarti del *brahman*: qui è pensato come supremo tra gli organi, come l'essenziale nell'uomo l'intelletto, *manas*, e, come tale, questo è identificato col *brahman* (cfr. B. IV, 1, 6). Confronta con III, 14, 2: l'*ātman* è 'fatto di intelletto' e 'ha per essenza lo spazio'.

Il contenuto del termine *manas*[1] corrisponde a un dipresso a quello dei termini mente, pensiero, intelletto, spirito e affini, coi quali si suole tradurre; nel fatto *manas* ha nel Ṛg-Veda e poi nei Brāhmaṇa e nelle Upaniṣad antiche larga capacità di significato; del *manas* sono proprie le funzioni del pensare, del sentire, del volere[2]. Questo è bene attestato dal seguente passo della B. I, 5, 3: « Ero altrove col *manas*, non ho visto; ero altrove col *manas*, non ho udito; infatti col *manas* si vede, col *manas* si ode[3]. Desiderio, decisione, dubbio, fede, mancanza

sità di versioni non si deve concludere (come fa il Deussen, *op. cit.*, I, II, 97) che la versione della C. sia secondaria: si tratta di due differenti rappresentazioni della stessa cosa, rispondenti entrambe al modo di pensare proprio dei Brāhmaṇa (vedi Strauss, in « Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften », 1931, 243 sgg.). — Si hanno forme dello stesso racconto in Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa, I, 60; II, 1-2; 10-11.

[1] Dalla radice *man* 'pensare' e precisamente, come spiega l'Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, 70, n. 1, 'pensare che una cosa è così e così'; si distingue da *dhī* che vale: 'pensare a una cosa, meditare'.

[2] Per questo vedi Deussen, *op. cit.*, I, II, 245 sg. e Oldenberg, *op. cit.*, 69 sgg.

[3] Il Deussen *op. cit.* I, II, 246 cita a confronto questa proposizione di Epicarmo: νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά.

di fede, fermezza, mancanza di fermezza, vergogna, riflessione, paura: tutto questo è appunto *manas*. Perciò anche chi è toccato alle spalle se ne accorge col *manas* ».

Una serie di quindici entità del mondo psichico e fisico, nome, parola, intelletto... forza, cibo... ecc., sono presentate come equivalenti del *brahman* in VII, 1-15.

14. Le relazioni, di cui ora è stata fatta parola, riguardano il *brahman*, o l'*ātman* in quanto è identificato col *brahman*. Di altra natura sono le concezioni che si trovano espresse nelle Upaniṣad intorno all'*ātman* nei singoli, all' anima individuale, come quelle contenute nelle prime due risposte di Prajāpati (VIII, 7-10). Nella raffigurazione dell'*ātman* individuale compaiono idee primitive, che hanno trovato accoglienza da parte dei pensatori upaniṣadici, i quali le hanno adattate in qualche modo alle loro speculazioni. Tali idee sono presenti nella concezione dell'*ātman* come un *puruṣa*, un altro 'uomo' che risiede nell'uomo[1]. Secondo VIII, 7, 4 l'*ātman* è l'uomo che si vede riflesso[2] nell' occhio (d' un altro), nell'acqua, nello specchio (l'*ātman* è qui pensato come una specie di doppio del corpo, che da questo si stacca). Un modo differente di rappresentare la cosa si ha nei luoghi secondo i quali il *puruṣa* che è nell'uomo traspare nell'occhio: in B. V, 5, 2 il *puruṣa* è nell'occhio destro ed esce fuori al momento della morte; in B. IV, 2, 2 si parla di un 'uomo' nel-

[1] Per siffatte idee presso i primitivi vedi Frazer, *Il ramo d'oro*, I, 299 sgg. della traduzione italiana di L. De Bosis, Stock, Roma, 1925.

[2] Vedi Frazer, *op. cit.*, I, 317.

l' occhio destro e di una figura umana nel sinistro, sono (qui interviene la mitologia) rispettivamente Indha=Indra e sua moglie Virāj (i quali si uniscono nello 'spazio entro al cuore').

Il corrispondente cosmico dell'occhio è il sole: anche in questo vi è un 'uomo' (I, 6, 6-7) e uno ve ne è nella luna, nella folgore, negli altri fenomeni naturali (riecheggiano qui spiegazioni primitive, animistiche, dei fenomeni della natura). In IV, 11-13 si parla dell' 'uomo' nel sole, nella luna, nella folgore, ma poi, 15, 1, s'afferma che il vero *ātman* è « quell'uomo che si vede nell'occhio ».

L'*ātman* è il *brahman*, quindi il *puruṣa* è anche il *brahman*: in B. II, 1, 2-14 Gārgya vuole rivelare il *brahman* al re Ajātaśatru e dice successivamente di 'venerare' il *brahman* come l' 'uomo' che è nel sole, nella luna, nella folgore, nello spazio, nel vento, nel fuoco, nell'acqua, nello specchio, nel suono che segue chi cammina, nelle regioni celesti e come l' 'uomo fatto di ombra'[1] e l'uomo che è nel corpo (*ātman*)[2].

15. L'idea fondamentale delle Upaniṣad viene enunciata in chiari termini animati da lirico soffio in uno dei più insigni passi della nostra, quello che, riportato come la dottrina di Śāṇḍilya, forma la sezione 14 della lettura III. Il brano è tanto più notevole in quanto si trova in Śat.-Br. X, 6, 3, 2, il che ha fatto ritenere che esso possa essere forse la più

[1] Vedi Frazer, luogo citato nella n. prec.

[2] Vedi Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, I, 217; Hertel, *Die Weisheit der Upanischaden*, 13; Hillebrandt, *Aus Brahmanas und Upanisaden*, 14; Strauss, *Indische Philosophie*, 52.

antica testimonianza della dottrina upaniṣadica[1]. L' *ātman* è identificato col *brahman*; l' *ātman* di estrema piccolezza nell'interno del cuore è quel medesimo che immensamente grande fuori dell' uomo comprende in sè l'universo ed è più grande dell'universo. Chi conosce ciò, ha la certezza che egli, dopo morte, si unirà con l'*ātman* assoluto (capoverso 4). Questa unione si deve volere e cercare qui in terra, perchè conforme alla volontà che ha l'uomo quaggiù è la sua sorte dopo che è dipartito (capoverso 1). Il pensatore upaniṣadico non avverte la contraddizione che è tra il rimandare a dopo la morte l'unione con l'*ātman*, previe volontà e conoscenza, e l' affermare che l'*ātman* singolo e l' assoluto sono identici. La soluzione sarà data molto più tardi dal Vedānta di Śaṅkara con le sue dottrine della doppia verità e della *māyā*.

Nel principio della sezione è una frase che manca nel Śat.-Br., nella quale si raccomanda di venerare il *brahman* come *jalān*: è questo termine una mistica denominazione, che starebbe a significare, secondo la spiegazione data da Śaṅkara, che dal *brahman* tutto nasce (*ja-*, dalla radice *jan*), in lui tutto si dissolve (*-la-*, dalla radice *lī*) e per mezzo di lui tutto respira (*-an*, dalla radice *an*).

In questa formula sarebbe così racchiusa anche l'idea del dissolversi dell'universo nella sua totalità nel *brahman*, idea che non si trova però espressa altrove nelle Upaniṣad antiche[2].

[1] Deussen, *60 Up.*, 109 e *op. cit.* I, II, 264; 336; Oldenberg, *Die Lehre der Up.*, 57 sg. — Per le relazioni tra la dottrina di Śāṇḍilya e quella di Yājñavalkya vedi Frauwallner, scritto citato, 24 sg.; 29-33.

[2] Si parla solo del ritorno dei singoli esseri alla causa: I,

16. Concezioni upaniṣadiche non sono invece quelle delle letture I e II, nelle quali continua la speculazione intorno al sacrificio. Ciò non vuol dire che quelle letture sieno più antiche delle altre che formano la Chāndogya-, ma questo solo che la scienza ritualistica era sempre coltivata anche nel pieno sviluppo del pensiero upaniṣadico[1].

Nel sacrificio è la forza magica dalla quale dipende l'universo (vedi p. 17), partecipa di essa ogni rito, ogni elemento del sacrificio. Si può far agire a proprio vantaggio questa potenza, se dei riti e degli elementi sacrificali si conosce il significato recondito, si sa quali sieno le loro relazioni, cioè i loro identici, nel macrocosmo e nel microcosmo (vedi § 5). Nella Chāndogya-, che è una Upaniṣad del Sāma-Veda, l'elemento sacrificale a cui si rivolge l'indagine è il *sāman*, la 'melodia', il canto rituale, cantato dal prete *udgātar*, 'cantore'[2]. Per i seguaci del Sāma-Veda il *sāman* è naturalmente l'essenza

9, I; vedi specialmente Taittirīya-, III, I: « Quello dal quale questi esseri sono nati, per mezzo del quale, nati, vivono, nel quale, andandosene via, entrano, questo cerca di conoscere, questo è il *brahman* ».

[1] Vedi Ruben, *Ueber die Debatten in den alten Upaniṣad's*, ZDMG, 83. (1929), 248 sgg.: dalla statistica delle motivazioni contenute nelle discussioni, in accordo con quella di certi dati grammaticali, apparirebbe che la lettura I è più recente della II e delle letture IV, VI, VII (la IV sarebbe più recente della II e della III).

[2] I preti che officiano nel sacrificio sono di tre categorie: il *hotar* che recita gli inni, l'*adhvaryu* che mormora le formule relative mentre compie le operazioni e le manipolazioni materiali del sacrificio, e l'*udgātar*: questi tre hanno ciascuno un certo numero di assistenti. Un quarto prete, il *brahmán*, sorveglia tutto l'andamento del sacrificio e rimedia gli eventuali errori, vedi IV, 16-17.

Come qui il *sāman*, nell'Aitareya-Āraṇyaka, che fa parte del-

del sacrificio; tutto l' universo viene messo in relazione col *sāman*. La parte principale del *sāman* è l'*udgītha*: questo viene esaltato alla pari di quello, perchè l'*udgītha* è il 'succo' del *sāman* (1, 1, 2).

La lettura 1 è in buona parte dedicata all'*udgītha*. Questo è identificato con la mistica sillaba *om* (con la quale viene introdotto il canto di esso) proprio all'inizio della lettura (1, 1) e poi ancora nelle sezioni 4 e 5, che contengono speculazioni intorno a questa sillaba. Ciascuna delle tre sillabe *ud gī tha* viene considerata e identificata in 3, 6 sgg. E ancora identificazioni: a proposito del verso, *ṛc*, della relativa melodia, *sāma(n)* e delle due parti in cui viene scomposto questo termine, *sā* e *ama*, nelle sezioni 6 e 7; delle tre divisioni del *sāman*: *prastāva, udgītha, pratihāra*, nella 10 e nella 11; dei tredici *stobha* (per tutti questi termini vedi sotto) nella 13.

All' *udgītha*, che è uno degli elementi del sacrificio, è attribuito tutta la forza-sostanza che è nel sacrificio, viene cioè pensato come la sostanza dell' universo, come la causa prima, e così troviamo che, come in altre letture il *brahman* (vedi p. 39), qui l' *udgītha* è identificato col 'soffio nella bocca', 'rispetto all'individuo', e col sole, 'rispetto alle divinità', nelle sezioni 2-3,1 e poi nella 9 con lo spazio.

La monotonia delle identificazioni è interrotta gradevolmente dall'inserirsi di miti (sezioni 2; 4), di discussioni (8-9), di aneddoti (5; 10-11; 12) assai interessanti per la conoscenza dell' ambiente in cui erano coltivate quelle speculazioni.

la letteratura del Ṛg-Veda, è esaltato (11, 1-3, cfr. Kauṣītaki-11, 6) l'*uktha*, la 'recitazione' di versi ṛgvedici (che, nel caso specifico, avviene durante la cerimonia *mahāvrata*).

Niente di simile è nella lettura II, di composizione più uniforme, costituita quasi esclusivamente da un succedersi di identificazioni a serie condotte secondo un identico schema. È oggetto della lettura il *sāman* nel suo insieme (sezione 1), nelle sue cinque e nelle sue sette divisioni (sezioni 2-10), in dieci varietà (sezioni 11-21), secondo sette *gāna* (22,1): ogni volta si trovano identificazioni con fenomeni del macrocosmo e del microcosmo e con divinità. Di contenuto più vario è l'ultima parte della lettura (da 22,2 a tutta la sez. 24): notevole è 22, 3-5, in cui è data una classificazione dei suoni, messi poi anch'essi in relazione con una divinità; accenni ai tre stadi di vita si hanno in 23, 1-2, mentre 23, 3-4 è un frammento cosmogonico sull'origine del suono *om*; un brano liturgico è la sez. 24, in cui si tratta del posto che ottiene nel mondo di là il sacrificatore.

A intendere quanto è detto nelle letture I e II sono necessarie le seguenti notizie. Il *sāman* è la melodia secondo la quale i versi, nella maggior parte appartenenti al Ṛg-Veda, (*ṛc*, femm.) vengono cantati; per estensione è chiamato *sāman* anche il testo del canto. Il verso cantato è diviso in quattro o cinque o sette parti (*bhakti, vibhakti*). Se quattro, esse sono:

prastāva, 'preludio', cantato dal *prastotar*, il primo assistente dell'*udgātar*, e introdotto dalla sillaba *hum;*

udgītha, 'cantico', cantato dal cantore principale, l'*udgātar*, e introdotto dalla sillaba *om;*

pratihāra, 'responsorio', cantato dal *pratihartar*, il secondo assistente, e introdotto dalla sillaba *hum;*

nidhana, 'finale', ripresa in coro dei tre cantori.

Le parti diventano cinque se viene contato a parte il *hiṅkāra*, cioè l'emissione del suono *hiṅ* che serve d'introduzione al canto e viene eseguita dall'*udgātar* — queste sono le cinque parti ricordate nella nostra Upaniṣad in II, 2-7 e II-21 —;

oppure se il *pratihāra* si divide in *pratihāra* e in *upadrava*, 'sequenza', cantato dall'*udgātar*.

Se si contano tanto il *hiṅkara* che l'*upadrava* e si inserisce tra il *prastāva* e l'*udgītha* l'*ādi*, ossia 'principio', che è costituito dalla sillaba *om* che inizia l'*udgītha*, si hanno sette parti, quelle nominate in II, 8-10. — In I, 11 sono ricordate solo le tre prime delle quattro parti. (Per tutto questo vedi Hillebrandt, *Ritualliteratur*, 100 sg.; Eggeling, *The Śatapatha-Brâhmana translated*, Part II, SBE XXVI, 310; Van der Hoogt, *The Vedic chant studied in its textual and melodic form*, 58 sgg.; esempi si possono vedere in Caland-Henry, *L'Agniṣṭoma*, ai vari *stotra*).

Le melodie su cui un verso può essere cantato sono assai numerose, ciascuna ha il suo nome (vedine il lungo elenco in *Das Sāmavidhānabrāhmaṇa, eingeleitet und übersetzten* von S. Konow, 26 sg.); alcune di esse sono ricordate in II, 11-21. Per poter essere adattati alle varie melodie i versi sono modificati mediante l'aggiunta di suoni o di sillabe (*stobha*) che in sè non hanno alcun significato, ma servono solo a sostenere l'aria (vedi per questo specialmente Van der Hoogt, *op. cit.*, 1 sgg.): se ne fa menzione in I, 13 della nostra Upaniṣad.

Vi sono poi varie maniere di cantare (*gāna*) in relazione col vario modo di intonare la voce, di esprimere o nascondere cantando le parole e simili artefizi: sette ne sono enumerate in II, 22 (vedi Caland-Henry, *op. cit.*, 178; 180 e n. 38).

Più versi cantati sopra una stessa aria formano uno *stotra*; il testo che lo costituisce è dato, nella forma più semplice, da un insieme di tre versi (*tṛca*) o da una strofa di due (*pragātha*) (vedi gli *stotra* nell' opera citata di Caland-Henry). Il canto dello *stotra* viene eseguito in varie forme che si chiamano *stoma*; la differenza delle forme dipende da questo, che ciascuna dispone di un differente numero di versi (9, 15, 17, 21, 27, 33, 24, 44, 48): dal numero dei versi prendono il loro nome gli *stoma*. Per ottenere questo differente numero di versi richiesto per ciascuna forma si ricorre all'espediente di ripetere dei versi contenuti nello *stotra*. Tutti gli *stoma* (tranne quello di 24 versi) hanno due o più varietà (*viṣṭuti*), le quali sono determinate dall'ordine differente secondo cui si succedono i versi o dal differente numero di volte che ciascun verso è ripetuto.

Ancora: gli *stoma* si eseguiscono in tre riprese o periodi (*paryāya*), formati di tre versi dello *stotra*, alcuni dei quali possono essere ripetuti più volte. Un esempio chiarirà la cosa: il primo *ājyastotra* (durante la prima 'spremitura' del soma) è formato dai tre versi Ṛg-Veda VI, 16, 10-12; lo *stoma* è questo: i tre versi (1, 2, 3) diventano quindici con l'essere ripetuti, in tre periodi, ciascuno preceduto da *hum*; si ha così quel che si chiama *pañcadaśa-stoma*, ossia '*stoma* di quindici versi'; questo ha tre varietà, una delle quali comporta la seguente composizione: *hum* 1, 1, 1, 2, 3, poi *hum* 1, 2, 2, 2, 3, infine *hum* 1, 2, 3, 3, 3, (vedi Eggeling, SBE XXVI, 308 sg.; Caland-Henry, *op. cit.*, 237).

17. Una speculazione più matura è testimoniata in tutta la lettura VI. L'idea fondamentale è sempre quella di una causa prima che è l'essenza dell'universo, dalla quale emana l'universo, ma essa causa non è chiamata *brahman* (nè si parla di un *ātman* universale), ma *sat*, 'essente' — una denominazione che risale al Ṛg-Veda, X, 129, 1 cfr. 72, 2-3 —, nè, per spiegare che sia il primo principio, lo si mette in relazione di identità con questo o quell'ente del macrocosmo o del microcosmo: i modi di pensare e di esprimersi della speculazione ritualistica e le idee magiche che ancor trovano posto nella dottrina del *brahman*, non compaiono nella dottrina del *sat*. Nella prima sezione, per dare idea di quello che il *sat* è, si ricorre ad esempi (1, 4-6): l'argilla, il rame, il ferro sono la 'realtà' di tutti gli oggetti fatti rispettivamente d'argilla, di rame, di ferro, mentre questi singoli oggetti sono solo modificazioni, nomi (cioè individualizzazioni) di queste sostanze; onde, se uno conosce un qualsiasi piccolo oggetto fatto di una di queste sostanze, conosce queste e quindi anche tutti gli altri oggetti fatti delle medesime, per-

chè conosce la realtà di tutti essi. Così è di quella sostanza che è il *sat*: chi conosce il *sat*, che è l'essenza unica di tutte le cose, conosce tutte le cose, anche quelle che non gli sia accaduto di vedere, udire, pensare.

Nel principio era solo l'Essere, unico, senza principio, perchè « come potrebbe l' Essere nascere dal Non-essere (*a-sat*)? ». L'opposta dottrina che in principio fosse il Non-essere (vedi p. 54) è così respinta e ne è detto sotto forma di domanda il perchè; questo motivare il proprio asserto è, rispetto alla forma delle discussioni quale ci è presentata nelle Upaniṣad antiche, una novità[1]. Come dall'ente originario si sia prodotto il mondo è spiegato in maniera nuova: il molteplice proviene dalla combinazione di tre elementi: *tejas* (che è il calore e insieme la luce del fuoco), acqua, cibo (che rappresenta il solido, la terra), i quali sono il primo diretta, gli altri due indiretta emanazione del *sat*: così si cerca di conciliare la pluralità degli esseri con l'unità del primo principio. Il processo di emissione dei tre elementi dal *sat* è ancora pensato nelle forme delle cosmogonie dei Brāhmaṇa: il *sat*, il calore, l' acqua pensano: « Che io mi moltiplichi, che io mi riproduca »[2] ed 'emettono' rispettivamente il calore, l' acqua, la terra.

In questi tre elementi l'Essere entrò — si ripete qui una vecchia concezione (vedi p. 24 sg.) — come

[1] Vedi Ruben, scritto citato, 250.

[2] La formula abituale dei Brāhmaṇa, nella quale si risponde alla domanda o meglio si elude la domanda del perchè l'Assoluto abbia creato il mondo. Anche le Upaniṣad antiche si accontentano di attribuire al Creatore motivi puerili: per non essere più solo, per paura della solitudine.

principio di vita («entrò col suo *ātman* vivente», 3, 2) e disceverò 'nome e forma', cioè gli esseri individuali e questo fece unendo ciascun elemento con ciascuno degli altri due (3, 3-4), il che significa che negli esseri questi elementi non sono puri, ma ciascuno combinato con gli altri due[1]. In 3, 4 si promette di spiegare come ciascun elemento diventi triplice, ma invece nella sezione seguente si presenta l'esempio, non adatto alla spiegazione promessa, di quattro corpi: fuoco, sole, luna, folgore, dei quali si dice che non esistono come tali, ma solo in quanto dipendono dai tre elementi che li costituiscono. Intanto si impara che ciascun elemento ha un suo colore: rosso il calore, bianco l'acqua, nero il cibo.

Di questi tre elementi sono costituiti i fattori fisici e psichici dell'uomo. Come essi arrivano per ingestione nell'uomo, si dividono ciascuno in tre parti, una grossa, una mediana, una sottile (sez. 5) e queste si dispongono in maniera che le tre sottili stanno in alto — allo stesso modo che sul latte frullato s'alza la panna (sez. 6) —; ciascun elemento dà così origine alla seguente triplice serie: 1) cibo: feci, carne, intelletto; 2) acqua : orina, sangue, respiro;

[1] *Trivṛtkaraṇa*, per questa dottrina come precorritrice del *pañcīkaraṇa* del Vedānta vedi Deussen, *op. cit.*, I, II, 174 sgg.; Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, 86. — Il Jacobi in « Festschrift Kuhn », 37 sgg., considerava la dottrina di VI come una forma di antico materialismo; ma nelle Upaniṣad antiche materia e spirito non sono ancora distinti e contrapposti: quel *sat* e quei tre elementi che pensano « voglio moltiplicarmi » sono insieme spirito e materia, vedi Oldenberg, *Zur Geschichte der Sāṃkya-Philosophie* in «Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen» 1917, 248 sg. e dello stesso Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee*, dove la prima opinione viene modificata.

3) calore: ossa, midollo, parola. Questo è provato con un esperimento (sez. 7): se si fa stare l'uomo, che è formato di sedici parti (vedi p. 38, n. 1), quindici giorni senza mangiare, egli rimane in vita a condizione che beva acqua, perchè il respiro è la parte sottile dell'acqua, ma perde la memoria, perchè l'intelletto è la parte sottile del cibo.

Le sezioni 8-16, che formano la seconda parte della lettura, insistono sul rapporto che vi è tra gli esseri singoli e l'Essere: nella loro natura fisica quelli procedono dall'Essere mediante i tre elementi; in quella che è l'essenza vitale, la loro anima, sono identici all'Essere. Questo viene descritto come una sostanza sottile ('sottilità'); l' universo è un esser costituito di questa sostanza; essa solo è il reale (*satya*) ed è in pari tempo l'*ātman* dei singoli: « ciò [quest'essenza sottile] sei tu, Śvetaketu »: questa è la somma della dottrina del *sat*, della sua natura, delle sue relazioni col mondo e con l'uomo, presentata in un passo che viene ripetuto in ognuna delle nove sezioni.

Con questa teoria dell'Essere vengono spiegati fenomeni della vita dei singoli. Il sonno profondo è lo stato in cui l'individuo è unito all'Essere (8, 1). La fame e la sete sono spiegate (con ricorso alle solite false etimologie) così: il cibo mangiato (che è emissione dell'acqua) viene condotto via dall'acqua, e l'acqua bevuta (che è emissione del calore) viene condotta via dal calore: si ha cioè un procedimento contrario al processo di emissione degli elementi un dall'altro (8, 3. 5). Cibo e acqua sono condotti a costruire il corpo, che è dunque il 'germoglio', cioè il prodotto di quella successione di

'germogli' e di 'radici', cioè di prodotti e di cause, che sono il cibo, l'acqua e il calore nel loro emanare un dall'altro e dall'Essere, la 'radice' che « non è germoglio ».

Tutte le creature posano sull' Essere (8, 6). La morte è un entrare della parola nell'intelletto (la parte più sottile del solido), dell'intelletto nel soffio (la parte più sottile dell'acqua), del soffio nel calore, del calore nell'Essere (8, 6 e 15, 1-2) : è cioè un riassorbimento degli elementi uno nell'altro; è da notare però che qui vi è discordanza con quanto è detto in 5, 3-4, dove la parola è la parte più sottile del calore.

Fuori di questa vita, nel sonno o nella morte, gli individui perdono la loro individualità, perchè diventano tutt'uno con l'Essere, così come perdono la loro individualità i succhi delle varie piante unificati nel miele (sez. 9) o i fiumi mescolati nell'oceano (sez. 10). L'Essere è il principio vitale : vive tutto quello in cui egli è, finchè vi è (sez. 11; 15); è invisibile : è nel seme del *nyagrodha*, eppur non si vede (sez. 12); è invisibile ed è dappertutto come il sale nell'acqua (sez. 13). È la verità : chi s'attiene alla verità è salvo, anche nell'ordalia (sez. 16). Per conoscerlo è d'uopo l'istruzione d'un maestro (sez. 14)[1].

[1] Nell'idea, che compare in questo singolare capitolo della C., dei tre elementi che emanano dal *sat* e che unendosi formano tutte le cose, si ha da vedere rappresentato un precedente della dottrina dei tre *guṇa*, o costituenti della materia, che fa parte del sistema filosofico Sāṃkhya (i nomi dei *guṇa*, *sattva rajas*, *tamas*, occorrono per la prima volta nella Maitrāyaṇīya- III, 5; V, 2); gli stessi colori che in VI hanno i tre elementi, ha la materia eterna (certo corrispondentemente ai tre *guṇa*) nella Śvetāśvatara-, IV, 5. (Idee Sāṃkhya cominciano ad apparire nelle Upaniṣad del secondo gruppo, v. p. 7,

18. In VI, 2 la 'sottilità', sostrato dell'universo, è ritenuta eterna; viene perciò combattuta la teoria di « alcuni » che l'Essere derivi dal Non-essere. Tra questi « alcuni » è il pensatore di cui ci è giunta la voce in III, 19: per lui l' esistente deve essere nato dal non-esistente. Questa idea che 'nel principio' ci fosse il Non-essere è antica e compare già nel Ṛg-Veda, X, 72, 2-3 (cfr. Atharva-Veda XVII, 1, 19), dove però essa si combina con altre concezioni mitologiche; in X, 129, 1 il Non-essere viene superato da una concezione più decisamente agnostica: « nel principio non v'era l'Essere nè il Non-essere ». Questo Non-essere non è un assoluto non-essere; significa piuttosto non esistenza 'nel principio' di quanto ora esiste, è definizione negativa dello stato, in-

n. 1). Circa l'origine e i rapporti con le teorie upaniṣadiche del Sāṃkhya — sistema dualistico, per il quale la materia e le anime (*puruṣa*) esistono separate *ab aeterno*, opposto quindi alla dottrina monistica upaniṣadica, secondo la quale il *sat* è la causa prima, sostanza dell'universo e insieme *ātman* dei singoli — le ipotesi degli studiosi sono divise: per il Deussen, l'Oltramare, l'Oldenberg, il Keith (vedi i lavori ricordati nella BIBLIOGRAFIA), per non citare altri, il Sāṃkhya risulta da uno svolgimento naturale e graduale delle dottrine upaniṣadiche; per altri invece spetta al savio Kapila, ritenuto quindi personaggio storico, la costituzione del sistema (Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*[2]); da altri ancora l'origine del Sāṃkhya è considerata come l'effetto dei movimenti di pensiero prodotti da nuove credenze sull'immortalità individuale delle anime (Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee*, 21, cfr. 32), o è portata in sfere extrabrahmaniche, eretiche (Hauer, *Der Yoga als Heilweg*).

Nella teoria del prodursi degli esseri che è propria di VI è in germe la teoria del *pariṇāma*, o della trasformazione, che è anche quella sostenuta dal Sāṃkhya nella sua dottrina della evoluzione e involuzione della materia e che è pure del Vedānta di Ramānuja.

conoscibile, dell'universo 'nel principio'[1]. È un Non-essere che pensa: « che io sia » (Taittirīya-Brāhmaṇa II, 2, 9, 1)[2]. Con questa dottrina del Non-essere è fuso nel passo dell'Upaniṣad il mito dell'uovo cosmico: l'Essere, che sorge dal Non-essere, prende la forma di un uovo, che dopo un anno si divide in due metà, le quali costituiscono il mondo. Nelle leggende tramandate da Śatapatha-Br. VI, 1, 1, 10; XI, 1, 6, 1-2 l'uovo cosmico[3] esce dalle acque primordiali (nel primo passo le acque sono create da Prajāpati, nel secondo Prajāpati nasce dall'uovo)[4]. Dall'uovo origina, secondo il passo della nostra Upaniṣad, il sole, e il sole è, secondo l'identificazione dei Brāhmaṇa[5], il *brahman*.

1 Vedi Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, 52 sgg.; 177 sgg.; Ranade, *A constr. Survey of Up. Philosophy*, 81 sg. Vedi anche le considerazioni sulla natura e sul valore del Non-essere di C. A. Scharbau in *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur*, 75 sgg.

2 Cfr. Śat.-Br. X, 6, 5, 1 (= B. I, 2, 1): « In principio qui non c'era nulla. Questo (universo) era circondato dalla Morte, dalla fame, poichè la Morte è fame. Allora (la Morte) formò la sua mente: 'che io abbia un io' ».

3 Questa concezione dell'uovo cosmico compare nelle cosmogonie di molti popoli, vedi Lucas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, 89 sg.; 250 sgg. (citato da Oldenberg, *Die Weltanschauung*, 176, n. 1).

4 Cfr. Śat.-Br. VI, 1, 2, 1 sgg. e vedi Deussen, *op. cit.*, I, 1, 195 sg.; 200; II, 169; Oldenberg, *Die Weltanschauung*, 173; 175 sg.

L'origine dell'idea dell'uovo cosmico si può scorgere nel Ṛg-Veda, X, 129, 3 (« il principio vitale serrato dal vuoto ») e meglio in X, 121, 1 (il 'germe d'oro'); cfr. Atharva-Veda X, 8, 13. Da queste idee poi procede, con una mescolanza di idee prese dal Sāṃkhya, la cosmogonia di Manu I, 5 sgg.

5 Vedi i passi delle Saṃhitā e dei Brāhmaṇa raccolti dal Deussen, *op. cit.*, I, 1, 250, cfr. dello stesso *60 Up.*, 160, in cui si ricorda Taittirīya- Br. II, 8, 8, 8,

19. Nella lettura VII Sanatkumāra enumera successivamente (sezioni 1-15) a Nārada quindici enti che sono posti come gli equivalenti del *brahman*. Questi enti sono indicati così che il seguente è sempre 'di più' (*bhūyas*) del precedente; ma per ognuno di essi, finchè non arriva all'ultimo, Sanatkumāra dice che chi lo 'venera come il *brahman*' raggiunge solo vantaggi che non superano la sfera di quell'ente, che sono limitati, il che è come dire che il sapere, in virtù del quale quei vantaggi sono ottenuti, è un sapere inferiore, insufficiente. Questo modo di confutare le dottrine altrui per affermare il proprio maggior sapere e vincere nelle dispute è abituale nelle Upaniṣad antiche[1].

La scala degli enti via via superiori è questa: nome (tutta la scienza vedica che Nārada ha studiato è nome), parola, intelletto, decisione, pensiero, meditazione, conoscenza; fin qui termini che si riferiscono al mondo della psiche, ora si passa a quello fisico: forza, a cui seguono: cibo, acqua, calore (non sarà per caso che qui sono riuniti i tre elementi che la lettura VI insegna emanati dall' Essere) e poi: spazio (per questo vedi p. 34); a questo punto si torna ancora ad elementi della vita psichica che si collegano con la conoscenza: memoria (senza memoria non si ode, non si pensa, non si conosce, 13, 1), speranza (essa accende la memoria) e infine il *prāṇa*, il soffio vitale, essenza della vita, dal quale tutte le entità psichiche e fisiche della serie sono condizionate. Si osservi che i

[1] Vedi V, 11-24; VIII, 7-12 cfr. I, 8. (Per le altre Upaniṣad vedi B. II, 1; III, 9, 10-18; IV, 1; Taittirīya- III).

termini di questo elenco, come quelli del seguente (sezioni 16-23), sono tali tra loro che, senza che sieno in rapporto di causa ad effetto, uno presuppone in qualche modo l'altro, così che possono seguirsi nell'ordine che hanno qui e in quello inverso della sezione 26[1]. Chi possiede la conoscenza del soffio, che è vita, è uno che nelle dispute supera con la parola i rivali (15, 4). Ma questa conoscenza non è ancora la suprema; a quest' ultima si arriva procedendo per considerazioni, che dànno luogo a un'altra serie di otto termini: riesce superiore nelle dispute chi è superiore per la forza della verità; la verità dipende dalla conoscenza, questa dal pensiero; non si pensa senza fede; la fede viene dal condurre a compimento qualche cosa; compie chi opera; si opera quando se ne ha gioia. Fin qui si è proceduto nella sfera dell'individuale; ora la considerazione sulla natura della vera gioia trasporta bruscamente nella sfera dell'universale. La gioia, la cui visione spinge l'uomo ad operare, non è nulla di umano, di transitorio, perchè non è gioia quella che viene dalla 'pochezza': gioia è solo l'immortale, il *bhūman*[2], la plenitudine, l'infinito[3]. Plenitudine è cessazione di ogni distinzione di soggetto e di oggetto (sez. 24).

[1] In queste successioni di enti si hanno dei precedenti della formula di causalità del Buddhismo; vedi Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, 182 sg.

[2] Vi è gioco di parola con *bhūyas*, 'di più', detto dei singoli enti di 1-15: il *bhūman* è superiore a tutti.

[3] La gioia è predicato dell'Assoluto, cfr. IV, 10, 4; conoscenza e delizia (*vijñāna* e *ānanda*) è il *brahman* secondo B. III, 9, 28; esso è 'venerato', tra l'altro, come *prajñā*, 'intelligenza', *satya*, 'realtà', *ānanda*, 'delizia' in B. IV, 1, 2.4.6. In Taittirīya II, 1-5, cfr. III, 1-6, si distinguono cinque *ātman: anna-, prāṇa-,*

Quel che essa è, è l'io (*aham*), è l'*ātman*. Chi sa questo, chi pone la sua delizia nell'*ātman*, « può muoversi a suo piacere in tutti i mondi » (25, 2); chi sa questo, sa che dall'*ātman*, « che è tutto questo universo » (25, 2), procede il *prāṇa*, e poi la speranza, la memoria e quindi in ordine discendente tutti gli enti enumerati nelle sezioni 1-15 con l'inserzione, dopo l' acqua, del « comparire e sparire » (26, 1).

20. Secondo III, 12, 7-9 « quel che si chiama *brahman* è la stessa cosa dello spazio fuori dall'uomo » e questo la stessa « dello spazio entro al cuore ». Dello spazio entro al cuore è parola anche in VIII, 1, dove però l'identità dello spazio col *brahman* non è presente. Al fine che qui si ha di mira, preme cercare quel che c'è nel piccolo spazio che s'immagina nell'interno del cuore, di quel piccolo fior di loto che è in quella cittadella che è il corpo. In esso, grande quanto lo spazio esterno, vi è la terra, il cielo, tutto l'universo, e non solo quanto esiste effettivamente, ma anche quello che attualmente non ha esistenza concreta (« ciò che non è dell'uomo » 1, 3), ciò che è stato, ciò che è in potenza, ciò che può essere oggetto di desiderio (i « desideri » 1, 3-4). La vera città del *brahman* è quel che è in questo spazio (e non il corpo), cioè l'insieme di tutto il molteplice che il *brahman* dispiega e può dispiegare nello spazio, che il *brahman* comprende in sè: è in definitiva il *brahman* stesso. Ma

mano-, *vijñāna-*, *ānanda-maya*: fatto di cibo, di soffio, di intelletto, di conoscenza, di delizia. Si hanno qui i precedenti della posteriore (Vedānta) designazione del *brahman* come *sat*, 'essere', *cit*, 'mente', *ānanda*, 'delizia'.

quel che è là dentro, è perciò anche l' *ātman*, che come Śāṇḍilya (III, 14) ha insegnato, è dentro al cuore, piccolissimo e grandissimo, comprendente e superante l' universo. Questo interessa affermare, che l'*ātman*, l'anima dell'uomo, che è particolare oggetto di questa lettura, « è nel cuore » (VIII, 3, 3)[1]. L'*ātman* è libero da ogni male, i suoi desideri, le sue decisioni poggiano sulla realtà.

Coloro che non hanno 'trovato', cioè conosciuto nella sua vera natura, l'*ātman* e, per conseguenza, neppure i 'desideri reali'[2], i desideri rivolti al reale, che sono perciò compiuti nel reale, ottengono dopo morte solo qualche cosa di limitato. Cessa ogni limitazione per coloro che hanno 'trovato' l'*ātman*, essi « possono muoversi a lor piacere in tutti i mondi » (I, 6 cfr. VII, 25); il che consiste, in maniera veramente poco consona con la natura del *brahman-ātman* — ci si aspetterebbe infatti che subito si realizzasse l' unione dell' *ātman* singolo con l'universale e che altro desiderio non rimanesse —, nella possibilità di soddisfare, col solo potere del pensiero[3], desideri diretti a oggetti materiali; tutta la sezione 2 contiene esempi di tali desideri: riunione con parenti e amici, godimenti sensuali.

Il premio che tocca a chi sa è in 3, 1-2 (dove è in nucleo quello che viene svolto in una serie di casi

[1] Per l'*ātman* nello spazio entro al cuore vedi B. IV, 4, 22; III, 7, 12.

[2] *Satyāḥ kāmāḥ*: termine caratteristico che occorre solo in VIII, 1, 6; 3, 1 e 2; vi è anche il composto *satyakāma-* in 1,5; 7, 1 e 3 (il composto compare anche in Maitrāyaṇīya- VII, 7 e in Muṇḍaka- I, 2, 1).

[3] Cfr. Muṇḍaka- III, 1, 10.

nella sez. 2[1]) brevemente indicato così: chi sa, può vedere « quelli dei suoi che vivono qui e quelli che son dipartiti » e ottenere « ciò che d'altro desidera ». Nello stesso luogo ci viene detto che per l'uomo che non sa, i « desideri reali sono coperti del falso »; questo 'falso' deve consistere nel non conoscere la vera natura dell'Assoluto e del mondo, nel non sapere che questo è fondato su quello; la conseguenza è il non ottenere i vantaggi che solo il sapere porta. Non solamente dopo morte (1, 6), ma anche da vivo, ogni giorno, colui che conosce la realtà può godere il premio entrando là (nell'interno del cuore), dove trova il 'mondo del *brahman*', del quale non s'avvede chi non sa (3, 2), « in verità questo *ātman* è nel cuore... In vero chi così sa, va ogni giorno nel mondo del cielo ». Dunque non ha luogo l'unione del singolo con l'universale, ma l'entrata nel 'mondo del *brahman*'. Questa entrata avviene, anche se qui il testo non lo dice, durante il sonno (per la somiglianza delle due condizioni di sonno e di morte vedi anche VIII, 6, 3 sgg.) e, certo durante il sonno profondo, come suggerisce Śaṅkara; poichè nello stato di sonno profondo l'anima singola 'entra' nell'*ātman* universale, realizza l' identità con esso, in questo medesimo stato l'individuo otterrà l'entrata nel 'mondo del *brahman*', che nel nostro testo sostituisce l'entrata nel *brahman*.

L'*ātman* che, sorgendo su dal corpo, perviene alla luce suprema, al suo vero stato, è 'perfetta serenità' (3, 4; 12, 3, cfr. B. IV, 3, 15); in perfetta se-

[1] Probabile « sinnliche Ausmalung » del pensiero di 3, 2, come pensa il Deussen, *60 Up.* 187, vedi contro Frauwallner, scritto cit., 13.

renità è l'addormentato nel sonno senza sogni (6, 3; 11, 2). Contrastano con questa condizione i 'desideri' che può soddisfare chi sa (in B. IV, 3, 19, cfr. 3, 21, si dice che nello stato di sonno profondo lo spirito, *puruṣa*, « non desidera desideri »).

In questo brano (sezioni 1-6), come nel seguente (sezioni 7-12), appaiono concezioni (ben diverse da quelle di VI, 9-10) secondo le quali a chi ha raggiunto la conoscenza permangono nel sonno profondo e dopo morte la propria coscienza e l'individualità e gli sono assicurate come compensi facoltà straordinarie e fruizione di beni materiali. Tutto questo è connesso con l'idea del 'mondo del *brahman*' che caratterizza la lettura VIII; questo mondo è lo *svarga*, il cielo, come mostrano i capoversi 3, 3-5 (cfr. 6, 5). Oltre quella 'diga' che è l' *ātman*, nel 'mondo del *brahman*' non v'è male alcuno, nè tenebra, ma giorno per sempre. In 5, 3-4 — cui precede un passo ove si esalta l'alunnato brahmanico come quello che fa trovare l'*ātman* — sono descritte le cose meravigliose che la fantasia ha immaginato adornare il 'mondo del *brahman*', il quale viene anche localizzato nel « terzo cielo da qui », e ridotto in questo modo a un determinato paradiso; questo passo sarà un'aggiunta[1], ma anche senza di esso, tutto il contenuto del brano appare come una concessione a idee e credenze della religione popolare, un accomodamento con questa.

All'alzarsi dell'*ātman* alla luce suprema (3, 4) corrisponde nella sez. 6 l'ascendere che uno fa nel sonno profondo, in perfetta serenità (6, 3), o dopo

[1] Deussen, *60 Up.*, 188.

morte (6, 4-5), su per i canali del cuore[1], e per i raggi del sole, dove s'unisce col calore del sole.

Nel brano VIII, 7-12 Prajāpati insegna a Indra e a Virocana prima, poi a Indra solo che cosa sia il vero *ātman*. Al solito egli procede per definizioni successive che rispondono a concezioni sempre più elevate sulla natura dell'*ātman*. Prima egli dice che l'*ātman* è l'immagine che vediamo nell'occhio o nell'acqua o in uno specchio: è un *ātman* corporeo, quindi, come osserva Indra, soggetto agli stessi accidenti del corpo e alla morte (sezioni 8-9). La seconda spiegazione è che l'*ātman* è « quello che va attorno nel sogno », cioè l'anima individuale nello stato di sogno », che è sì diverso dal corpo e non subisce i malanni fisici cui questo va soggetto, ma soffre, obietta sempre Indra, come se li subisse (perchè contrappone a sè un mondo posto fuori di sè).

Infine Prajāpati insegna che « quando uno così addormentato, tutto raccolto in sè, in perfetta serenità non scorge sogno (=6, 3), questo è l'*ātman* ».

Indra, il quale muove dall'opinione comune che giudica secondo i dati dei sensi, obietta che in tale stato l'*ātman* non ha coscienza degli oggetti esterni nè di se stesso, che è immerso nell'annientamento. Prajāpati nella risposta, non molto felice, che dà vuole significare questo, che nel sonno profondo l'*ātman* non si trova in una condizione di annichilamento, ma liberato dal corpo e dai sensi, non ha più coscienza di oggetti esterni nè di sè come opposto a questi, ma è nel suo vero stato di coscienza

[1] Vedi B. II, 1, 19.

assoluta, di soggetto senza oggetto[1]; l'*ātman*, egli dice, che è immortale e incorporeo, soltanto quando è legato al corpo mortale ed oggetto delle sensazioni di piacere e di dolore, si presenta come coscienza finita e conosce il piacere e il dolore, così come le grandi forze cosmiche, per loro natura incorporee, quando sono limitate nello spazio (che nel macrocosmo corrisponde qui al corpo nel microcosmo) appaiono nei fenomeni del vento, della nube, del lampo, del tuono; e come queste forze fuori dallo spazio in cui si manifestano come tali, arrivate alla 'luce suprema', sono nella loro vera natura (« vero aspetto ») e non sono più colte dai sensi, così è nella sua vera natura l'*ātman* svincolato dal corpo e arrivato alla luce suprema, durante il sonno profondo.

Subito dopo questa spiegazione Prajāpati ricade nel materiale; l' *ātman*, questo « sommo *puruṣa* ('uomo', spirito) » fruisce di gioie sensuali[2], affini a quelle enumerate in VIII, 2 e 3, 1. La menzione di esse è dovuta alle stesse idee che si fanno sentire nella prima parte della lettura (vedi p. 61); con la

[1] Quest'è la spiegazione che in un caso analogo Yājñavalkya (B. II, 4, 13, 14; IV, 5, 14-15) dà a Maitreyī, rimasta perplessa alle parole di lui: « non c'è coscienza dopo morte ». Spiega Yājñavalkya in modo ben più chiaro di Prajāpati: quando c'è una duità allora uno fiuta, vede, ode, ecc. l' altro; ma quando tutto è diventato il suo *ātman*, allora in che modo, chi, può uno fiutare, vedere, udire, ecc.? in che modo può conoscere colui mediante il quale conosce tutto questo universo? in che modo può conoscere il conoscitore?

[2] Così come sono in 12, 3 questi godimenti sono propri piuttosto dello stato di sogno: secondo B. IV, 3, 13, lo spirito sta nel sogno « divertendosi insieme con donne, mangiando (*jakṣat*, anche: ridendo) e vedendo cose paurose », naturalmente le cose paurose sarebbero nel nostro passo fuori posto.

prima parte la seconda è collegata anche per quella rappresentazione dell' *ātman* come « perfetta serenità », che forma anch'essa una caratteristica della lettura VIII.

IV.

21. Il testo fondamentale concernente le credenze escatologiche e la trasmigrazione è v, 3-10 (= B. VI, 2, con qualche differenza; le due redazioni risalgono a una stessa fonte), che contiene la così detta *pañcāgnividyā*, la 'dottrina dei cinque fuochi'. Tale dottrina è esposta dal re Pravāhaṇa Jaivali in circostanze che sono narrate nella sezione 3: il giovane Śvetaketu Āruṇeya non sapendo rispondere ad alcune domande fattegli dal re circa il luogo dove vanno le creature dopo morte e circa il ritorno di esse sulla terra, va turbato dal suo maestro e padre Gautama per aver spiegazioni; ma il padre deve dichiarare di non saper nulla di quelle cose e per imparare egli stesso si reca dal re. Questi dapprima (sezioni 4-9) gli insegna come avviene il ritorno sulla terra. Chi ritorna passa dal mondo di là nel temporale, dal temporale sulla terra, qui entra nell'uomo e poi nella donna. Questi cinque luoghi di transito sono raffigurati come cinque fuochi sacrificali, in ciascuno dei quali il ritornante è offerto ciascuna volta come offerta differente; dopo morte l'uomo va nell' altro mondo partendo da un fuoco, quello del rogo[1], per fuochi successivi ritorna.

[1] In B. VI, 2, 14, che corrisponde a 9, 2, ma con lezione differente, è detto che gli dèi offrono in sacrificio il morto nel

Nel primo fuoco sacrificale, che è il mondo di là, gli dèi versano come offerta la fede (*śraddhā*). La fede è dunque, secondo questo passo, quel che sussiste dell'uomo dopo morte[1] e che forma il legame tra due vite successive. È certo pensata come tale in quanto in essa si vedono assommate le opere religiose che essa ispira e accompagna. Alla fede si assegna lo stesso valore che ha, come Yājñavalkya confida in gran mistero ad Ārtabhāga (B. III, 2, 13), l'opera (*karman*).

Dall'offerta nasce il 're Soma'; *soma* è la bevanda sacrificale e, poi, anche la luna, che, secondo un'antica credenza (vedi sotto), cresce e cala in relazione con l'afflusso e il deflusso dei trapassati che in essa soggiornano. Il 're Soma' viene sacrificato in quel fuoco che è Parjanya, il temporale: ne nasce la pioggia. Questa è sacrificata nel fuoco che è la terra: nasce il cibo. Sulla terra il sacrificio avviene in due altri fuochi, l'uomo e la donna; nell'uomo il cibo diventa sperma e questo diventa embrione nella donna, così finalmente «alla quinta offerta l'acqua assume favella umana» (9, 1 cfr. 3, 3).

fuoco del rogo e che «da questa offerta nasce l'uomo con un colore luminoso».

[1] Secondo gli interpreti vedantisti quel che sussiste dell'uomo, il 'seme del (nuovo) corpo', sarebbe indicato dal termine 'acqua' che si legge in 3, 3 e 9, 1 (l'acqua che assume favella umana alla quinta offerta), perchè l'acqua è l'elemento costitutivo prevalente degli esseri; per gli stessi interpreti 'fede' significherebbe 'acqua' (vedi il ragionamento di Śaṅkara a Brahmasūtra III, 1, 5). È però verisimile che con 'acqua' si designino semplicemente le offerte, analoghe alle offerte liquide del sacrificio vero e proprio, che gli dèi fanno e specialmente l'ultima, lo sperma. — Vedi Deussen, *Allg. Gesch. d. Phil.*, I, II, 300; *60 Up.*, 138; *Das System des Vedanta*, 401; 408.

L'embrione diventa uomo, il quale vissuta la sua vita, torna al fuoco del rogo: ricomincia il giro da fuoco a fuoco, il ciclo delle esistenze[1].

I termini nei quali compare in questo brano la dottrina della trasmigrazione sono mitologici; fa sentire inoltre la sua influenza la teoria brahmanica del valore cosmico del sacrificio. Nel passo in questione non si parla di differenza di meriti e di corrispondenti compensi nell'altro mondo o in questo (se si suppone che il compenso sia il rinascere in terra, ciò contrasta con quanto ci è noto della dottrina della trasmigrazione), e neppure vi è cenno al problema della liberazione: cioè qui si considera solo una parte della dottrina, quella del ritorno sulla terra e del modo come questo ritorno s'effettua[2].

La teoria dei contraccambi si ha invece nel brano che segue, V, 10 (B. V, 2, 15-16), dove la dottrina viene esposta in modo più complesso. Ci sono per i morti 'due vie'. Una è per coloro che « così sanno », che conoscono cioè la dottrina dei cinque fuochi, e per coloro che nei ritiri della foresta considerano la fede come loro ascesi; questi entrano nella 'via degli dèi', *devayāna*, che conduce senza ritorno al *brahman*[3]; la via passa per stazioni sempre più luminose: la fiamma del rogo, il giorno, la quindicina chiara, la metà dell'anno in cui il sole procede ver-

[1] *Saṃsāra*: questo termine non compare nelle Upaniṣad più antiche.

[2] Così è, credo, da spiegare la cosa, e non da supporre che qui si abbia traccia di uno stadio della dottrina in cui mancava ancora la teoria della liberazione, cfr. p. 68, n. 1.

[3] Invece secondo la dottrina dei cinque fuochi la fede è quel che rimane dell'uomo e che continua in un'altra vita.

so nord, l'anno[1], il sole, la luna, la folgore; di qui con la guida di un 'uomo sovrumano' s'arriva al *brahman*, la luce suprema (capoversi 1-2, vedi anche IV, 15, 5).

L'altra è la 'via dei Padri', *pitṛyāna*[2], che percorrono coloro i quali sono vissuti nel villaggio, come padri di famiglia, facendo sacrifici e opere meritorie; in contrasto con l'altra, la 'via dei Padri' passa per tappe di tenebra: il fumo del rogo, la notte, la quindicina scura, la metà dell'anno in cui il sole volge verso sud, e poi il mondo dei Padri, lo spazio, la luna. La luna non è, come per l'altra via, luogo di passaggio, ma di soggiorno, il quale dura finchè c'è un 'residuo'[3] delle opere, cioè finchè le opere non sieno compensate fino all'ultimo. La luna era creduta (vedi Kauṣītaki- I, 2 e II, 2) il soggiorno dei morti e il suo calare e crescere fu messo in relazione con l'aumentare o il diminuire di essi; con questa credenza se ne fonde un'altra antica, che compare in Ṛg-Veda X, 85, 5, secondo la quale gli dèi bevono la luna (Soma, e il *soma* è la bevanda sacrificale), la quale poi si gonfia di nuovo; poichè ora sono i morti che vanno nella luna e la fanno aumentare, essi diventano cibo degli dèi (come è detto, più chiaramente, anche in B. VI, 2, 16).

Esaurito ogni 'residuo', i morti tornano dalla

[1] Estensioni di tempo considerate come estensioni di spazio; anche in II, 10, 5.

[2] Questa 'via' è foggiata per analogia e in contrapposizione con la 'via degli dèi', la quale è in origine la via per la quale o gli dèi vengono al sacrificio, o Agni porta l'offerta agli dèi; è anche la via per cui i morti vanno al mondo degli dèi (vedi Deussen, *op. cit.*, I, II, 301).

[3] *sampāta*, è termine sacrificale designante il residuo del burro fuso offerto: anche qui c'è dunque una connessione col rituale.

luna sulla terra. Il viaggio di ritorno è pensato avvenire, in modo più complicato che nelle sezioni 4-9, attraverso elementi di sempre maggior densità materiale: spazio, vento, fumo, nebbia, nube, pioggia; la pioggia entra nelle piante, si fa pianta.

Proseguire sulla via della rinascita è a questo punto più difficile, perchè bisogna che il vegetale sia mangiato da un uomo; allora, divenuto cibo, si muta in sperma, il quale dà origine a una nuova vita. Secondo il capoverso 7 la condizione di questa nuova vita è determinata dai meriti o demeriti: chi ha avuto buona condotta nella vita precedente rinasce in una delle tre caste superiori, chi l'ha avuta cattiva rinasce come animale ignobile (cane, maiale) o in una casta abietta, *caṇḍāla*[1]. Nel capoverso 8 è ricordato oscuramente un terzo posto, diverso dalle due vie, che è, pare, destinato ai malvagi, i quali

[1] Vi è nel capoverso 7 (che manca, come il 9, del tutto in B.) una distinzione tra buoni e cattivi, tutti provenienti dalla luna, mentre poi nell'8 appare che i cattivi sono esclusi dalle due vie e hanno per loro un 'terzo posto' (che ricorda l'oscuramente indicato luogo dei malvagi dell'escatologia ṛgvedica): per spiegare queste contraddizioni non si dovrà pensare che il 7 sia un'aggiunta rispecchiante una fase ulteriore della dottrina della trasmigrazione (Deussen, *60 Up.*, 139; *op. cit.*, I, II, 303). Distinguere stadi successivi di sviluppo è per lo meno assai difficile nei nostri testi; il non essere ricordata una data parte della dottrina non implica che quella sia ancora ignorata: i testi ricordano solo una parte o accozzano insieme parti diverse, presentate anche nei vari passi in modo diverso per l'influenza di concezioni ed elaborazioni differenti, senza preoccuparsi di coerenza logica, la quale del resto in testi come questi non possiamo aspettarci.

Ogni incongruenza è tolta in Kauṣītaki- I, 2, dove tutti i morti vanno alla luna, ove sono sottoposti a un esame che accerta il loro sapere: quelli che superano l'esame vanno nel mondo del *brahman* per la 'via degli dèi', gli altri rinascono come animali inferiori o superiori, come uomini, o altro.

rinascono come piccoli animali dalla vita brevissima; questo almeno sembra doversi dedurre dal confronto con B. VI, 2, 16, ultima proposizione: « quelli che non conoscono queste due vie (diventano) vermi, insetti alati (o: uccelli?) e ciò che qui morde ».

Nei Veda non ci sono traccie della dottrina della trasmigrazione[1] e neppure nei Brāhmaṇa (le allusioni che si vogliono vedere in alcuni passi del Śat.-Br. sono assai dubbie e in ogni modo non si deve dimenticare che anche nel Śat.-Br., nelle parti più recenti, si fa sentire l' influenza di idee upaniṣadiche); invece essa compare nelle Upaniṣad più antiche e vi compare in tutti i suoi elementi essenziali, come risulta se si mettono insieme i dati sparsi qua e là. Più semplici, per un certo lato, di quelle del passo ora esaminato della C., ma assai notevoli sono le testimonianze della B., nella sezione di Yājñavalkya, in III, 2, 13 e in IV, 4, 2-6. Secondo il primo di questi luoghi Jāratkārava Ārtabhāga, durante una disputa tra brahmani promossa da Janaka re dei Videha, domandò a Yājñavalkya dove l' uomo rimanga (*bhavati*) quando, alla morte, ogni parte di lui si dissolve nel corrispondente elemento del macrocosmo; il savio condusse Ārtabhāga in disparte dalla gente, perchè questo dovevano sapere essi due soli, e « discussero; quel di cui parlarono fu l'opera (*karman*), quel che celebrarono fu l'opera. In verità uno diventa buono con l'opera buona, cattivo con la cattiva ». Il secondo luogo, IV, 4, 2-6 dice di più: Alla morte l'*ātman*, dietro la guida della luce che ema-

[1] Non mi sembra persuasivo quanto in contrario dice p. es. il Ranade in *A constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, 147 sgg.

na dall'apice del cuore illuminatosi, esce dal corpo, dall'occhio, dal capo o da altra parte, e a lui tengono dietro il respiro e tutti i soffi vitali; egli s'unisce con la conoscenza e « a lui s'appigliano il sapere e l'opera e l'esperienza precedente (2). Allora come un bruco giunto all'estremità di un filo d'erba, facendo un altro passo in avanti (verso un altro filo) si contrae [secondo il caratteristico modo dei bruchi di passare da un punto a un altro non contiguo], così appunto quest'*ātman*, respinto questo corpo, allontanata l'ignoranza, facendo un altro passo in avanti (verso un altro corpo) si contrae (3). Allora come un artefice [?, altri: come una ricamatrice], prendendo la misura [la materia] di un ornamento, foggia un'altra forma più nuova, più bella, così appunto quest'*ātman*, respinto il corpo, allontanata l'ignoranza, si fa un'altra forma più nuova, più bella, quella dei Padri o dei Gandharva o degli dèi o di Prajāpati o di Brahmā o di altri esseri (4). È invero il *brahman* quest'*ātman* fatto di conoscenza, di intelletto, di respiro, di occhio, di orecchio, di terra, di acqua, di vento, di spazio, di calore, e di assenza di calore, di desiderio e di assenza di desiderio, di ira e di assenza di ira, di rettitudine e di assenza di rettitudine, di tutto. È per questo che dicono: 'è fatto di questo o di quest'altro'; come uno opera, come uno si comporta, così diventa. Chi opera il bene diventa buono; chi opera il male, cattivo. Con l'opera virtuosa diventa virtuoso; con la cattiva, cattivo. E invero dicono: 'quest' uomo è fatto di desiderio'; come è il suo desiderio, così è la sua volontà; come è la sua volontà, tale opera compie; quale opera compie, tale sorte ottiene (5) ».

Quindi, nel capoverso 6, a proposito di chi è soggetto al desiderio, segue, dopo due linee di un altro, il seguente verso:

« *Quando ha raggiunto il termine di quell'opera* [quando ne ha consumato i frutti nell'al di là (? oppure: 'poi che è giunto al termine della vita'?)] *che, quale che sia, egli compie quaggiù, da quel mondo viene di nuovo a questo mondo dell'opera* » (6). Si accenna poi, sempre in 6, alla sorte di chi è privo di desiderio (cfr. più sotto), e si fa seguire, in 7, il verso: « *Quando tutti i desideri sono sciolti, che abitano nel suo cuore, allora il mortale diventa immortale, qui* [in terra] *raggiunge il brahman* » (7).

In questi due passi non si parla, come in quello di C., di un doppio compenso nell' altro mondo prima e in questo poi, tranne nel verso del capoverso 6, sempre che l'espressione 'raggiunto il termine' accenni a un compenso nell'al di là. I capoversi precedenti (IV, 4, 3-4) fanno pensare a un diretto passaggio da una vita all'altra; di un rinascere poi uomo sulla terra si parla esplicitamente solo nell'ora citato verso finale di 6[1]. Gli è che, anche qui, abbiamo dei frammenti, nei quali sono presentati solo alcuni lati della dottrina. A Yājñavalkya interessa mostrare il carattere morale del compenso; egli insegna la grande legge del *karman*, dell'opera: l'opera, buona o cattiva, compiuta nella vita in corso, determina la condizione, buona o cattiva, futura. In particolare il savio si occupa di quelli che ottengono uno stato migliore,

[1] Questo fatto, certo casuale, non può significare, come credette lo Schrader, ZDMG, 64 (1910), 333 sg., che Yājñavalkya non conoscesse ancora il *saṃsāra*.

che si fanno un'altra forma più bella (da quella dei Padri a quella di Brahmā; anche gli 'altri esseri' saranno esseri superiori all'uomo); sui cattivi e sulla loro sorte non si intrattiene[1]. Un'altra cosa importante egli insegna: la liberazione dal rinascere, l'unirsi col *brahman*.

Trasmigrazione e *karman* appaiono sempre uniti nella concezione indiana della trasmigrazione; l'elemento morale che è nella teoria del compenso dell'opera le è essenziale. L'azione determina un'altra vita; la volontà dell'uomo è diretta all'azione dal desiderio, *kāma*; chi sopprime il desiderio, non rinasce più: « egli è già il *brahman* e va al *brahman* » è detto in B. IV, 4, 6, in fine. Il desiderio che copre all'uomo il suo vero essere, che gli impedisce di andare al *brahman*, è ciò che contraddistingue l'uomo: « l'uomo è fatto di desiderio » (5, cfr. C. III, 14, 1).

Che cosa trasmigra dell'uomo? Dal testo relativo alla dottrina dei cinque fuochi della C. sembrerebbe che sia la fede tutto quel che sopravvive. Qualche cosa di più ci dice B. IV, 4. Intanto le similitudini dei capoversi 3 e 4 mostrano che è l'*ātman* quello che passa da corpo a corpo (3) e che, al finir della vita, si costruisce una nuova forma (4). Secondo il capoverso 2 l'*ātman* che esce dal corpo è seguito dal respiro e da tutti i soffi vitali (le facoltà degli organi di senso) ed è accompagnato dal suo sapere ed opera ed esperienza precedente: ciò che trasmigra appare pertanto pensato come un com-

[1] Il pensiero dell'autore upaniṣadico è qui sopratutto per coloro che compiono opere buone: quali queste sieno si può vedere in C. III, 17; le colpe più gravi sono enumerate in V, 10, 9.

plesso fisio-psichico[1] (vedi anche la descrizione dell'*ātman* in 5). Invece secondo B. III, 2, 13, dove è detto che, alla morte, ogni parte dell' individuo ritorna ai corrispondenti elementi macrocosmici, anche l'*ātman* va allo spazio: rimane solo il *karman*. Diversamente ancora nel precedente capoverso 12 s'afferma che ciò che non abbandona mai l'uomo è il nome: il nome varrà qui come l'elemento permanente[2]. Le idee in proposito non dovevano essere ben definite, nè sistemate; onde incerti e oscillanti erano anche i mezzi d'espressione. In queste condizioni il passo III, 2, 13, ove non si parla che di *karman*, non può essere interpretato come una prova che in quell'età non esisteva ancora la credenza in un'anima permanente[3].

Secondo B. IV, 4, l' individuo passa immediatamente da un corpo all' altro; secondo altri testi, come si è visto, il compenso o la punizione delle opere avvengono, prima che in una nuova vita, in un mondo di là. Su quest'idea hanno influito certo le credenze popolari intorno ai premi e alle pene nell'al di là proprie dell'età vedica, fusesi con la dottrina della trasmigrazione. E concezioni poco in

[1] Si avrebbe un precedente del corpo sottile del Vedānta e del Sāṃkhya, e dei cinque *skandha* del Buddhismo. Interessante è l'indicazione della 'esperienza precedente', che è in contrasto col fatto che nella nuova vita non c'è ricordo della precedente; la spiegazione di questo non ricordare è data dalla Garbha- III, 4, secondo la quale il ricordo è cancellato dai dolori della nascita.

[2] Vedi Windisch, *Buddha's Geburt*, 69 sg.

[3] Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, 9; non sono tenute in conto le similitudini di 4, 3-4 le quali significano senza dubbio che è l'*ātman* che emigra.

accordo con questa dottrina rimangono anche dopo le Upaniṣad.

Nei Veda e nei Brāhmaṇa si esprime attaccamento alla vita; l'uomo chiede di vivere una vita piena, cent'anni, nell'abbondanza di beni e di figli, e spera che, dopo morte, le gioie provate sulla terra si continueranno per lui nel cielo. Un simile ideale sopravvive ancora nelle Upaniṣad: così, per es., colui che conosce quanto viene esposto in II, 11-20 « percorre intera la vita, vive a lungo, divien grande per progenie, per armenti, grande per fama ». Ma con l'affermarsi della dottrina del *brahman-ātman*, la quale insegna che il *brahman-ātman* è tutto, che il singolo è identico all'Assoluto e con ciò ingenera il desiderio di realizzare questa identità, si vede nella vita l'ostacolo, rinnovantesi a ogni rinascere, a quella realizzazione, onde trae origine una visione pessimistica della vita, l'odio contro la vita.

Dagli estremi di tale pessimismo le Upaniṣad antiche sono ancora lontane, ma anche in esse, se talora la vita è apprezzata e desiderata, talaltra è considerata un male: quando l'*ātman* « è unito al corpo, non c'è per lui difesa contro il piacere e il dispiacere; ma quando è senza corpo, il piacere e il dispiacere non lo toccano » (VIII, 12, 1, cfr. B. IV, 3, 8). Al 'tutto' è contrapposta la morte, la malattia, il dolore (VII, 26, 2), alla 'plenitudine', che è gioia, la 'pochezza', in cui gioia non v'è (VII, 23 sg.). Per chi non sa o non sa abbastanza il 'falso' copre 'i desideri reali' e rimane introvabile il 'mondo del *brahman*' (VIII, 3, 1-2); per chi non conosce l'*ātman* tutto è limitato: « coloro che, senza aver quaggiù

trovato l'*ātman* e quei desideri reali, se ne vanno, non possono muoversi a lor piacere in tutti mondi », lo possono solo quelli che l'hanno trovato (VIII, 1, 6).

Il fine ultimo è unirsi con l'Assoluto. Secondo la dottrina professata in V, 10, 1-2, quelli che dopo morte vanno per la 'via degli dèi' arrivano al *brahman*, dal quale non c'è più ritorno. Più semplicemente Śāṇḍilya (III, 14, 4) proclama: « Questo è il mio *ātman* entro al cuore, esso è il *brahman*. Quando me ne andrò di qui, mi unirò con questo ». Con l'unione col *brahman-ātman* ha fine l'esistenza individuale, ha fine la trasmigrazione; viene oltrepassata la diga, avanti la quale tutti i mali tornano indietro, oltre la quale c'è per sempre il bene e la luce (VIII, 4, 1-2).

Come si ottiene questa liberazione dal rinascere[1]? Secondo VIII, 15 entra, senza ritorno, nel mondo del *brahman* colui che, dopo aver passato il suo studentato secondo le regole, continua, come padre di famiglia, a studiare i sacri testi, educa scolari virtuosi, risparmia tutti gli esseri; ma quest'affermazione che le opere salvino è insolita. L'opinione comunemente espressa nelle Upaniṣad è che anche il frutto delle opere buone si consuma (VIII, 1, 6) e che produce l'unione col *brahman* solo il sapere, il conoscere cioè quello che il *brahman-ātman* è; qualche volta si tratta di un sapere particolare, come in V, 10, 1, dove si dice che vanno per la 'via degli dèi' coloro che 'sanno' la teoria dei 'cinque fuochi'.

[1] I termini tecnici per 'liberazione' sono *mukti*, *mokṣa*, che occorrono solo nelle Upaniṣad meno antiche; la prima di queste parole (seguita da *atimukti*) è in B. III, 1, 3-6, ma non nel senso tecnico specifico.

Anche far sacrifici è inutile se non si sa; compiere l'*agnihotra* « senza saper questo » è come versare l'offerta non sul fuoco, ma nella cenere; invece « si bruciano tutti i peccati di colui che così sapendo offre questo *agnihotra* » (V, 24, 1-3). Ci sono 'mondi puri' per i praticatori della legge religiosa nei suoi 'tre rami', ma solo « chi si fissa nel *brahman* raggiunge l'immortalità » (II, 23, 1). Un conoscitore di *mantra*, di versi cioè e di formule sacre, come Nārada, è « nel dolore », solo il « conoscitore dell'*ātman* passa al di là del dolore » (VII, 1, 3). E in V, 1, 1 è affermato: « In verità chi conosce il maggiore e il migliore, diventa e il maggiore e il migliore ».

Chi ha conoscenza del *brahman*, diventa per ciò stesso il *brahman*. Secondo i versi citati sopra (p. 71) di B. IV, 4, 6-7, chi è senza desideri[1] « è già il *brahman* e va al *brahman* », « diventa immortale, qui [in terra] raggiunge il *brahman* ». Si tratta non di un 'divenire' qualche cosa che prima non si era, ma di un conoscere ciò che si 'è' da sempre[2]. Il *brahman* è come un tesoro nascosto in noi stessi, di cui non s'avvede chi non lo conosce (VIII, 3, 2). Chi sa, è liberato: le opere non hanno più frutto per lui, a lui « l'azione cattiva non s'attacca, così come l'acqua non s'attacca alla foglia di loto » (IV, 14, 3), per lui tutti i peccati sono bruciati (V, 24, 3,

[1] L'essere senza desideri corrisponde a sapere; vedi Oldenberg, *Die Lehre d. Up.*, 135: ivi si fa notare il posto che il desiderio e il non-sapere tengono nella formula delle quattro sante verità e in quella della catena delle cause e degli effetti del Buddhismo.

[2] Vedi Deussen, *op. cit.*, I, II, 310; Oldenberg, *op. cit.*, 135 sgg.

cfr. v, 10, 9). Egli ha passato la diga, oltre la quale è giorno per sempre (VIII, 4, 2 e cfr. III, 11, 3).

La liberazione, che è il trovare il *brahman*, segue, a rigor di logica, immediatamente il riconoscersi come il *brahman*, l'individualità allora cessa. Ma il più delle volte la liberazione è pensata come se si ottenesse pienamente solo dopo morte. Inoltre il *brahman* è raffigurato come un dio personale: si parla di un mondo del *brahman* (descritto come un luogo di meraviglie in VIII, 5, 3, vedi p. 61), al quale si arriva dopo un viaggio (la 'via degli dèi' di V, 10, 1-2; il cammino lungo i raggi del sole, che è 'porta del mondo', di VIII, 6, 5). Il liberato conserva la sua individualità (cfr. § 20, p. 59), può muoversi a suo piacere in tutti i mondi, ha desideri umani (VIII, 1, 6; 2, 1-10). Come già si è detto, concezioni mitologiche e religiose popolari si sono amalgamate con la pura idea upaniṣadica.

V.

22. Come appare dall'analisi del contenuto della Chāndogya- fatta nelle pagine precedenti, nelle Upaniṣad trovarono accoglienza dottrine molteplici (cfr. § 3). Con queste viene spesse volte messo in relazione un qualche personaggio, che figura come il maestro di esse (si fanno nomi che ricorrono anche altrove nella letteratura dei Brāhmaṇa e delle Upaniṣad). In questi casi l'insegnamento avviene in circostanze sempre simili: prima vi è una rassegna di opinioni che vengono dichiarate, senza che di ciò si dieno motivazioni logiche, insufficienti (non fal-

se[1]), poi chi fa la parte del maestro manifesta il suo sapere, che vince tutti gli altri, esponendo la propria dottrina. Non sempre chi sa di più appartiene alla casta dei brahmani, depositaria di ogni scienza; talora vediamo che uno *kṣatriya*, cioè uno della casta militare, istruisce dei brahmani[2]. Tutti questi dati, che i testi offrono, sono sicuri indizi di un vivo e diffuso interesse per quella specie di problemi che affaticavano i pensatori upaniṣadici. Dovevano esistere molte scuole e cerchie di indagatori, nell' interno delle quali si elaboravano le soluzioni di quei problemi. Quando si diffondeva la fama di un qualche possessore di particolare sapere, altri ansiosi di conoscere accorrevano a lui, lo pregavano di istruirli, si facevano suoi scolari (chè quel sapere andava comunicato ad iniziati, III, 11, 5-6); la nostra Upaniṣad ci fornisce più testimonianze di tal costume.

Gli indagatori non erano solo brahmani — brahmani verosimilmente non dediti alle disquisizioni puramente ritualistiche —; ma anche altri partecipavano, largamente e certo fecondamente, al lavoro speculativo: questo è quel che si ricava dai testi che assegnano una parte anche a non brahmani. Ma se degli *kṣatriya*, come or ora s' accennava, sono introdotti, in alcuni passi, ad ammaestrare dei brahmani, non si può, se si esaminano senza prevenzioni i testi, concludere, come eminenti studiosi hanno concluso, che quel che è pensiero filosofico nelle Upaniṣad sia stato elaborato in cerchie

[1] Vedi lo scritto già citato del Ruben, *Die Debatten in den alten Upaniṣad's* ZDMG, 83 (1929), 244.

[2] I, 8-9; V, 3-10; 11-24, cfr. VII. B. II, 1; VI, 2. Kauṣītaki- I; IV.

kṣatriya, proprio in opposizione alla scienza sacrificale dei brahmani, che la dottrina del *brahman* provenga dalla ritualistica dei brahmani e quella dell'*ātman* dalla speculazione filosofica degli *kṣatriya*[1]. I testi in realtà non dànno sostegno all'opinione che gli *kṣatriya* abbiano per primi formulato dottrine che sono altrove insegnate da brahmani[2] e che portano il contrassegno del pensiero brahmanico, che è l'affermazione della suprema unità del tutto. Fra gli *kṣatriya* l'attività di ricerca dovette essere notevole; l'importanza del loro contributo viene riconosciuta e tal riconoscimento è fatto in quel modo col quale gli autori upaniṣadici sogliono mettere in rilievo il sapere di una qualche persona, col far cioè vedere come questa persona sa, intorno a un problema che sia stato posto, più di quanti hanno espresso prima la loro idea[3].

[1] Credono a una filosofia *kṣatriya* studiosi come il Garbe, il Deussen, il Rhys Davids, (*L'India Buddhistica*, p. 254, della traduzione italiana), il Winternitz (*Geschichte der indischen Litteratur* I, 201 sg.; la sua opinione è però assai modificata in III, 615), il Formichi (*Il pensiero religioso nell'India prima del Buddha*, p. 215, 217, ecc.).

[2] Bisognerebbe altrimenti ritenere che gli autori brahmani, ai quali indubbiamente risalgono le Upaniṣad, accettate per opportunità le teorie sorte in contrasto con le loro, abbiano lasciato, cosa strana per brahmani, esplicito ricordo degli autori di esse, mentre le adattavano alle proprie (vedi Bloomfield, *The religion of the Veda*; 224; Keith, *The Religion and the Philosophy of the Veda*, 495). — Non bisogna dimenticare che in Śat.-Br. XI, 6, 2 il re Janaka spiega a Yājñavalkya il significato dell'*agnihotra*, cioè di un sacrificio, in conseguenza di che Janaka diventa un brahmano. L'Oldenberg, *Die Lehre der Up.*, 168, fa notare che i testi non fanno che discutano i problemi speculativi principi tra loro, come sarebbe da aspettarsi se le dottrine in parola fossero sorte nella casta degli *kṣatriya*.

[3] Non è probabile che si tratti di un atto di omaggio, di una *captatio benevolentiae*, verso coloro che sono i patroni dei

Appare nelle Upaniṣad una certa larghezza di vedute riguardo ai rapporti e ai limiti tra classe e classe ed è di questo esempio significativo quel che si narra in IV, 4, 5 di un brahmano che accetta come scolaro Satyakāma, il figlio di una serva girovaga, la quale ignora da chi lo abbia concepito. Nella B. anche due donne, Maitreyī e Gārgī, partecipano alla disputa di Yājñavalkya (II, 4 e IV, 5; III, 8)[1]. Anche esseri non umani — che non sono del resto troppo distinti dagli umani nel pensiero indiano — sono introdotti come rivelatori del sapere: un toro, il fuoco, un'oca, uno smergo insegnano a Satyakāma che cosa sieno i 'quarti' del *brahman* (IV, 5-8). Il dio Prajāpati spiega a Indra e a Virocana che sia l'*ātman* (VIII, 8-12).

Se non è da credere che si sia formata nelle cerchie *kṣatriya* una filosofia in antagonismo con le dottrine dei brahmani e che questa filosofia si sia dovuta accogliere, per opportunità, dagli stessi brahmani, è invece da ritenersi come certo che idee e credenze extra-brahmaniche e non arie, appartenenti in origine alle popolazioni indigene, sieno entrate, in maggior misura nell'età delle Upaniṣad che nella precedente, nei quadri del brahmanesimo, il quale

brahmani, come credette il Bloomfield, *op. cit.*, 226, cfr. Keith, *op. cit.*, 495.

Non manca talora l'accenno alla stranezza del fatto che brahmani sieno istruiti da principi (come nel passo citato di Śat.-Br. XI; 6, 2; in C. V, 3, 4-5 Śvetaketu è dolorosamente stupito che uno *kṣatriya* sappia quello che suo padre, brahmano, non sa).

[1] Raikva, il savio scabbioso di IV, 1-3, sarebbe secondo J. Hertel, « Indogermanische Forschungen » 1923, 189 un *śūdra*, secondo Belvalkar, *Vedānta Philosophy*, I, 38 « an Atiśūdra or Pariah »: ma questo non è verosimile.

le assimilò adattandole a sè per quella sua peculiare capacità di assimilazione di cui esso ha dato prova in tutti i momenti della sua storia[1]. Del resto non si possono spiegare tutte le dottrine confluite nelle Upaniṣad come sviluppi di concezioni note ai Brāhmana. Ne ricordo qui una sola, ma di capitale importanza, quella della trasmigrazione. Questa compare per la prima volta nelle Upaniṣad antiche; vi compare, è vero, in frammenti, ma questi frammenti lasciano vedere abbastanza la dottrina non già come in via di formazione, ma costituita nelle sue linee caratteristiche (cfr. p. 69). Chi vuole far derivare anche questa dottrina da concezioni preesistenti nei Brāhmana, la collega con l'idea della 'seconda morte' (*punarmṛtyu*)[2]; è però assai improbabile, come è già stato giustamente osservato, che una credenza di così immensa diffusione sia sorta dallo svolgimento logico di questa idea.

[1] Che il mondo spirituale e religioso delle popolazioni indigene abbia avuto influenza sulle credenze arie e brahmaniche è intuitivo; difficile è determinare la misura e le fasi di questa influenza e gli effetti concreti di essa. A ricercar questo si rivolge oggi l'indagine degli studiosi, dietro anche la spinta, tra l'altro, data dalle note scoperte archeologiche fatte alcuni anni fa a Mohenjo Daro e a Harappa. Risultato di studi condotti in questa direzione è, per citarne uno, il recente libro di Mircea Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bucuresti, 1936.

[2] Deussen, Keith, Oltramare, Oldenberg, Ranade, ecc. Vedi un riassunto della questione in De la Vallée Poussin, *Indoeuropéens et indoiraniens*, 279 sgg.

NOTA

La presente traduzione è stata condotta sul testo, accompagnato dal commento di Śaṅkara con la *ṭīkā* di Ānandagiri, edito da Kāśīnātha Śāstri Āgāśe nella Ānandāśrama Sanskrit Series, N° 14, 4ª ed., Poona, 1913. — Le Upaniṣad ci sono pervenute in uno stato insoddisfacente; il ricostituirne criticamente il testo è, dati i materiali a nostra disposizione, impresa assai incerta e difficile. Troppo indulse alla tentazione di correggere il Böhtlingk, quando, nel 1889, curò l'edizione della Chāndogya-. Ma in più luoghi correzioni si impongono; segue qui sotto un elenco solo di alcune poche, credo indispensabili (il testo tradizionale è in parentesi), che interessano il significato e quindi la traduzione del passo relativo. Dove non c'è altra indicazione la correzione è del Böhtlingk.

I, 2, 7 *evam* in fine a questo paragrafo (anzichè al principio del seguente). — 2, 9 *utkrāmanti* (*utkrāmati*). — 2, 10. 11. 12 *tena* in fine di ciascuno di questi paragrafi (anzichè in principio del seguente)., — 3, 2 soppresso il secondo *svaram iti*. — 5, 2 *paryāvartayatāt* (*paryāvartayāt*). — 5, 4 *te* (*me*). — 8, 1 *vadāmeti* (*vadāma iti*). — 9, 4 *etam* (*etad*, variante: *tam*). — 12, 2 *aśanāyāmo vā* (*aśanāyāma vā*).

III, 11, 2 *nimumloca* (*na nimloca*). — 13, 7 [8] *nadathum* (*nadathur*).

IV, 1, 4. Leggo dividendo *kṛtāya vijitāyādhare 'yāḥ*, vedi Lüders, *Das Würfelspiel im alten Indien*, 39. — 2, 3 *ahahāre tvā* (*aha hāretvā*). — 4, 1 *vivatsāmi* (*vivatsyāmi*). — 6, 1; 7, 1; 8, 1 *abhisāyam* (*abhi sāyam*). — 9, 3 *sādhiṣṭhaprapad* invece di *sādhiṣṭhaṃ prāpati*, var.: *prāpad*, vedi Lüders, « Sitzungsberichte d. press. Akad. d. Wiss. » XXIV (1922), 237. — 10, 2 *paryacārīt* (*paricacārīt*).

V, 10, 6 *durniṣprapattaram* invece di *durniṣprapataram*, Lüders, *l. cit.* — 13, 2 *dāsī niṣkaḥ* (*dāsīniṣkaḥ*) — 15, 2 *vyaśarīṣyata* (*vyaśīryat*); vedi però Fürst, *Der Sprachgebrauch der älteren Upaniṣads*, 24; 27.

VI, 1, 3 *aprākṣīs* (*aprākṣyas*); Speyer, *Syntax*, 60, cfr. Hillebrandt, *Aus Brahmanas und Upanisaden*, 172, n. 85: *aprakṣyas*. — 2, 1 *jāyateti* (*jāyata*; Böhtlingk: *ajāyateti*, vedi sotto).

VII, 4, 3 *saṃkḷptyā* (*saṃkḷptyai*). — 9, 1 *āye* col ms. ka (*āyai*; Böhtlingk: *prāśya*).

VIII, 3, 5 *tasmād* (*yasmād*, errore di stampa). — 6, 5 *sa om iti vāho dvā<ra>m īyate* (*sa om iti vā hodvā mīyate*): per la lettura *sa om iti vāho* vedi Hillebrandt ZDMG, 69 (1915), 104 (il H. ritiene che la frase sia una nota marginale insinuatasi nel testo); l'integrazione *dvā<ra>m* è del Geldner, *Vedismus und Brahmanismus*[2], 151, n. 857; il G. vede nella prima parte un composto aggettivale: *sa om-iti-vāho*: sintatticamente quest'aggettivo riferito al soggetto di *īyate* tornerebbe meglio. Per il concetto vedi nota al passo. — 7, 2 *anvicchāma* (*anvicchāmo*). — 10, 2 *tv ivainam* (*tv evainam*).

Non sono notate in questo elenco forme non corrette secondo la grammatica sanscrita classica, come v, 16, 2 *vyabhetsyat* e vii, 2, 1 *vyajñāpayiṣyat* (con desinenze attive anziché mediali); vi, 2, 1 *jāyata* e vi, 16, 1 *apahārṣīt* (senza aumento); iv, 12, 2; 13, 2 *bhuñjāmas*; viii, 12, 5 *manvāni*; viii, 7, 3 *avāstam*, due volte; vi, 13, 1-2 *upasīdathās* (iniuntivo, Fürst, 20): forme che il Böhtlingk corregge in *vyabhetsyata*, *vyajñāpayiṣyata*; *ajāyata*, *apāhārṣīt*; *bhuñjmas*; *manavai*; *avāttam* e, la seconda volta, *avātsva*, correzione questa necessaria; *upasīda*. Il Fürst, *op. cit.*, 81, indica invece tutte queste forme, tranne l'ultima, (dubitativamente i due preteriti senza aumento) come prova che la Chāndogya- è prepāṇinica.

BIBLIOGRAFIA *

P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Erster Band, erste Abteilung: *Philosophie des Veda*; zweite Abteilung: *die Philosophie der Upanishad's*, Leipzig, 4. Aufl. 1920 (1. Aufl. 1894-99).

P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. Tome premier: *La théosophie brahmanique*. Paris, 1906.

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I. Cambridge, I ed. 1922, reprinted 1932.

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I. London, II ed. 1929 (I ed. 1923).

P. Masson - Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923.

A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge, Massachusetts, 1925 (Harvard Oriental Series Vols 31-32).

O. Strauss, *Indische Philosophie*. München, 1925.

R. Grousset, *Les philosophies indiennes*, Tome I, Paris, 1931.

S. K. Belvalkar and R. D. Ranade, *History of Indian Philosophy*, Volume Two: *the Creative Periode*. Poona, 1927.

B. Barua, *A. History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*. Calcutta, 1921.

F. Belloni-Filippi, *I maggiori sistemi filosofici indiani*, vol. I: *Dalle origini al buddhismo*. Palermo, 1914.

* Qui sono indicate soltanto le opere generali più importanti, nelle quali le Upaniṣad sono inquadrate nella storia religioso-filosofica e letteraria dell'India, e, dei lavori speciali, i più recenti e più interessanti per l'interpretazione del pensiero upaniṣadico. Per una più completa bibliografia delle Upaniṣad vedi *A bibliography* in R. E. Hume, *The thirteen principal Upanishads*, pagg. 459-515, e anche L. Renou, *Bibliographie Védique*, Paris, 1931, pagg. 101-130 e 211-216.

C. Formichi, *Il pensiero religioso nell' India prima del Buddha*. Bologna, 1925 (Storia delle Religioni a cura di R. Pettazzoni, Vol. V).

M. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*. Erster Band. Leipzig, 2. Ausg. 1909.

L. De La Vallée-Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. I. C.* Paris, 1924. (Nouv. éd. 1936).

A. Ballini e M. Vallauri, *Lingue e Letterature dell'India* in « Enciclopedia Italiana », XIX.

P. Masson-Oursel, H. de Willman-Grabowska, P. Stern, *L'Inde antique et la civilisation indienne*. Paris, 1933.

L. D. Barnett, *Brahma-Knowledge*. London, 1920 (I ed. 1907).

H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*. Göttingen, 1915.

—, *Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte*. Göttingen, 1919.

A. S. Geden, *Upaniṣads* in « Encyclopaedia of Religion and Ethics », XII (1921).

H. Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, Bonn und Leipzig, 1923.

R. D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*. Poona, 1926.

E. Frauwallner, *Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden*, Zeitschrift für Indologie und Iranistik, IV (1926) pagg. 1-45.

F. Edgerton, *Sources of the Filosofy of the Upaniṣads*, Journal of the American Oriental Society, 36 (1917), pagg. 196 sgg.

— *The Upanisads: What do They Seek, and Why?*, ibid., 49 (1929), pag. 97 sgg.

W. Ruben, *Ueber die Debatten in den alten Upaniṣad's*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Neue Folge Band 8. (Band 83.), 1929, pag. 238 sgg.

S. K. Belvalkar, *Vedānta Philosophy*, I. Poona, 1929.

B. Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens*. Tübingen, 1930.

C. A. Scharbau, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur*. Stuttgart, 1932.

F. M. Müller, *The Upanishads* (translated by), The Sacred Books of the East, voll. I, XV. Oxford, 1879, 1884.

P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*. Leipzig, 3. Aufl. 1921 (1. Aufl. 1897).

R. E. Hume, *The thirteen principal Upanishads translated from the sanskrit*. Oxford, second ed. 1931.

A. Hillebrandt, *Aus Brahmanas und Upanisaden*. Jena, 1921.

J. Hertel, *Die Weisheit der Upanischaden*. München, 1921.

K. F. Geldner, *Vedismus und Brahmanismus*. Tübingen, 2. Aufl. (Religionsgeschichtliches Lesebuch, (9), 1928.

Chāndogyopaniṣat con il *bhāṣya* di Śaṅkara e relativa *ṭīkā* di Ānandagiri, ed. da Kāśīnātha Śāstri Āgāśe. Poona, 4. ed., 1913 (Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ, 14).

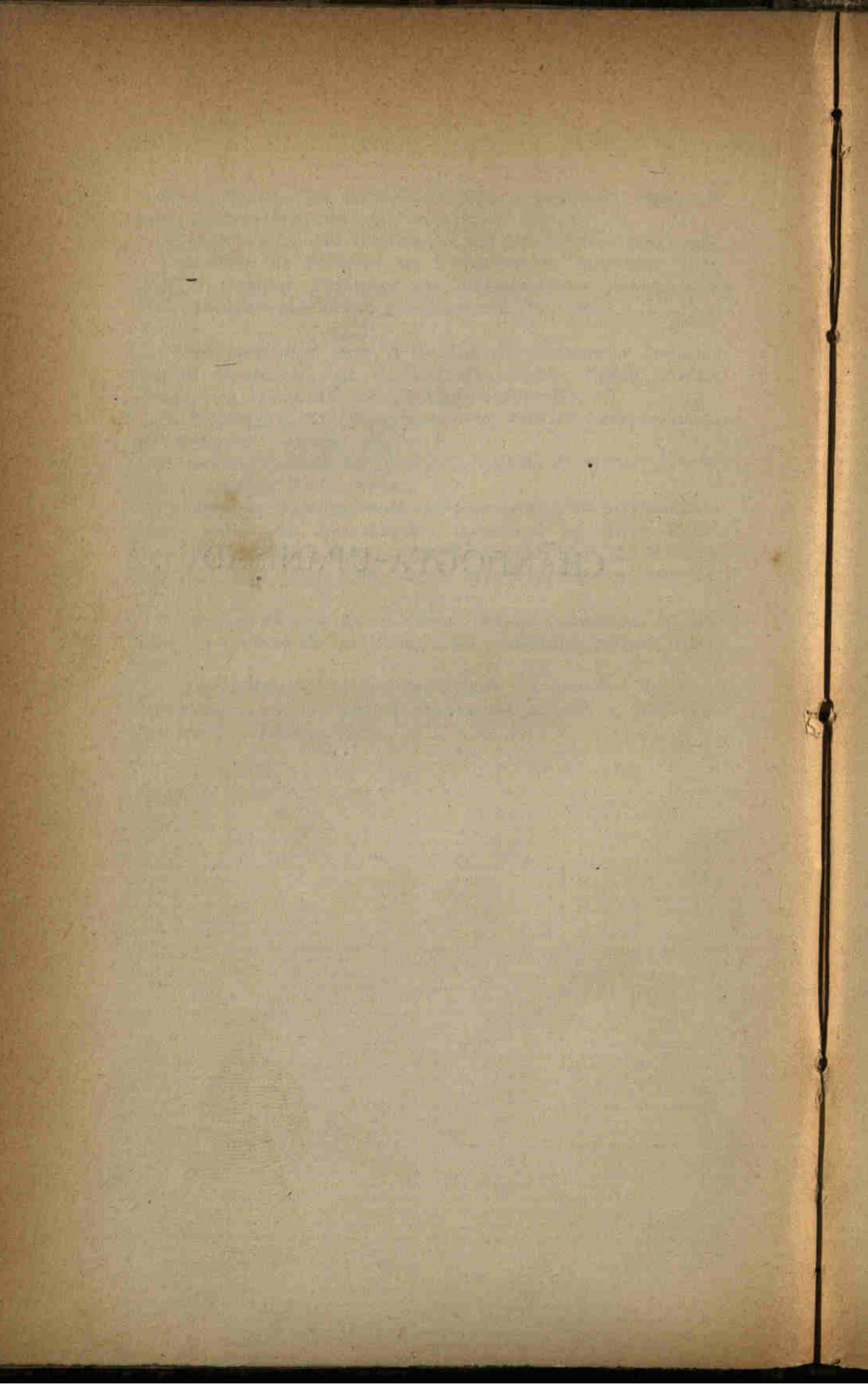
O. Böhtlinghk, *Kh'ândogjopanishad, kritisch herausgegeben und übersetzt*. Leipzig, 1889.

E. Senart, *Chāndogya-Upaniṣad, traduite et annotée*. Paris, 1930 (Collection Émile Senart, 1).

Chhandogya Upanisad with the commentary of Śrî Madhvâchârya called also Anandatirtha, translated by Śrisa Chandra Vasu, Allahabad, 1909-10 (The Sacred Books of the Hindus, Vol. III). [Può valere come saggio di interpretazione settaria].

F. Belloni-Filippi, *La Kāṭhaka-Upaniṣad*, tradotta in italiano e preceduta da una notizia sul panteismo indiano, Pisa, 1905.

— *Due Upaniṣad, la dottrina arcana del bianco e del nero Yajurveda* (trad. di) [Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad e Kāṭhaka-Upaniṣad]. Lanciano, 1912.

CHĀNDOGYA-UPANIṢAD

LETTURA PRIMA

1. 1. '*Om*': come questa sillaba[1] si veneri[2] l'*udgītha*[3], poichè con '*om*' (l'*udgātar*[4]) ne inizia

Il contenuto delle letture I e II è quello di un Āraṇyaka: vi si espone il reale significato, l'ultimo valore di un elemento sacrificale. Essendo il nostro un testo che fa parte della letteratura del Sāma-Veda, questo elemento è il canto rituale, il *sāman*, di cui la parte principale è l'*udgītha* (vedi Introduzione, § 16).

1-3. Speculazioni intorno all'*udgītha*.

1. La sillaba *om*, con la quale il canto viene introdotto, equivale a tutto l'*udgītha*, 'è' l'*udgītha*; la forza-sostanza che è in essa, è identica a quella che è nell'*udgītha*: è l'essenza dell'universo. — Intorno a quest'antica sillaba mistica *om*, la più santa tra le sillabe, e ai mistici significati che le furono attribuiti, vedi specialmente l'articolo relativo del Keith nell' « Encyclopaedia of Religion and Ethics » IX (1917), 490 sg.; *om* ebbe anche valore di sillaba d'assenso, come si vede in 1, 8.

2-3. Gli dèi vogliono servirsi dell'*udgītha* come di un mezzo magico contro i demoni. Ma, per ottenere il loro scopo, devono conoscerne il valore recondito, cioè le sue relazioni, i suoi equivalenti (vedi Introd., § 5); dopo aver avuto esito insufficiente con cinque funzioni vitali (*prāṇa*, Introd. p. 39 sg.), provano il 'soffio che è nella bocca' cioè il soffio che condiziona la vita e trovano che questo è esente dal male e con

[1] *akṣara*: si ricordi che questo termine, che vale 'sillaba', significa, come aggettivo: 'imperituro': è in tal senso epiteto del *brahman*, cfr. 1, 4, 4.

[2] Mantengo questa traduzione di *upa-ās* passata nell'uso; ma per il proprio significato del verbo vedi Introduzione, p. 14 sg.

[3] Vedi Introd., p. 46 sg.

[4] Per questo prete e gli altri ricordati nel capoverso 9, vedi Introd. p. 45.

il canto [*udgāyati*]. (Ecco) l'ulteriore descrizione di questa (sillaba):

2[1]. La terra è l'essenza[2] di questi esseri; l'essenza della terra è l'acqua; l'essenza dell'acqua sono le piante; l'essenza delle piante è l'uomo; l'essenza dell'uomo è la parola; l'essenza della parola è la *ṛc*; l'essenza della *ṛc* è il *sāman*; l'essenza del *sāman* è l'*udgītha*:

esso vincono gli Asura (cfr. Introd., p. 40). Ecco così rappresentata miticamente, nel gusto dei Brāhmaṇa, la ricerca dell'ente che è solo bene, esente da ogni male, cioè dell'Assoluto.

La superiorità del *prāṇa* sui *prāṇa* è anche altrove mostrata con evidenza: nel racconto della gara tra i 'soffi', in V, 1, 6-12 (cfr. Introd. p. 40).

L'*udgītha* è il *prāṇa* in relazione all'uomo, al microcosmo; in relazione al macrocosmo è il sole, 3, 1-2: *prāṇa* e sole sono i datori di vita all'individuo e al mondo.

L'*udgītha* è poi 3, 3, identificato col *vyāna*, la menzione del quale è, come nota il Senart, *Chāndogya-Upaniṣad, traduite et annotée*, 5 n. 4, provocata dal termine *samāna* di 3, 2, benchè ivi questo non designi affatto un *prāṇa*.

Seguono poi, 3, 6 sgg., quattro serie di identificazioni delle tre sillabe della parola *udgītha*: col soffio vitale, con la parola, col cibo e poi coi tre mondi, con le tre divinità che li presiedono, coi tre Veda.

Il brano è chiuso (3, 8-12) da prescrizioni per ottenere la buona riuscita dei desideri.

1 Cfr. B. VI, 4, 1.

2 *rasa*: è propriamente il 'succo' di una pianta, quindi vale l'essenza, nel duplice senso di ciò che è il meglio e di ciò che dà vita: questi due sensi s'alternano nel presente capoverso. Dalla pluralità degli esseri si sale all'unico *udgītha* attraverso una progressiva essenzialità, che è, secondo l'ovvia spiegazione di Śaṅkara, la seguente. Di tutti gli enti, « mobili e immobili », che esistono qui sulla terra, è 'succo' la terra, in quanto essa è sostegno di quelli; la terra « è cucita di traverso e per il lungo » nell'acqua; 'succo', cioè trasformazioni, prodotti, dell'acqua sono i vegetali; questi, come cibi, si tra-

3. La più essenza delle essenze, la suprema, la più alta è questa ottava, l'*udgītha*.

4. Che è la *ṛc*? che è il *sāman*? che è l'*udgītha*?: questo viene ricercato.

5. La *ṛc* è precisamente la parola, il *sāman* è il soffio [*prāṇa*], l'*udgītha* è questa sillaba '*om*'.

Invero la stessa coppia che parola e soffio (formano) *ṛc* e *sāman*[1].

6. Questa coppia si unisce in questa sillaba '*om*'. Invero quando le due parti di una coppia si congiungono, compiono veramente l' una il desiderio dell'altra.

7. Veramente un compitore di desideri diviene colui che, così sapendo, venera questo *udgītha* come la sillaba (*om*).

8. Questa è invero la sillaba di assenso, infatti quando uno assente a qualche cosa dice appunto '*om*' ['sì']. Ora, assenso (significa) riuscita. Uno che fa riuscire i desideri diviene davvero colui che, così sapendo, venera questo *udgītha* come la sillaba (*om*).

9. Con essa procede la Triplice Scienza: con '*om*' (l'*adhvaryu*) chiama[2], con '*om*' (il *hotar*) re-

sformano nell'uomo; la parte più eccellente dell'uomo è la parola; il meglio della parola è la *ṛc*, della *ṛc* il *sāman*, di questo l'*udgītha*.

[1] La parola (*vāc*, femm. in sscr.) e il soffio (*prāṇa*, maschile) — il quale accompagna la pronuncia della parola (cfr. I, 7, 1; in I, 3, 3 è specificato un *prāṇa*, il *vyāna*) — formano una coppia e così parimenti la *ṛc* (femm., il verso che fa da testo) e il *sāman* (neutro, la melodia su cui è cantato il verso), poichè questi due 'sono' quei due, — la *ṛc* dipende in effetto dalla parola, il canto dal soffio. La coppia si congiunge nella sillaba *om* che 'è' l'*udgītha*.

[2] Premettendo '*om*' l'*adhvaryu* chiama il prete *āgnīdhra* perchè reciti la sua formula: *astu śrauṣaṭ*.

cita, con '*om*' (l'*udgātar*) inizia il canto, (e questo) a fin di onorare proprio questa sillaba per la sua grandezza, per la sua essenza.

10. Con essa eseguono l'atto (sacrale) entrambi, e chi questo così sa e chi non sa. Ma diversa è la scienza e l'ignoranza. Solo quell'(atto) che uno esegue con scienza, con fede, con segreta dottrina [*upaniṣad*], esso solo riesce il più efficace.

Così è l'ulteriore descrizione di questa sillaba.

2.[1] 1. Quando gli dèi e i demoni [*asura*], discendenti gli uni e gli altri da Prajāpati[2], contesero tra loro, allora gli dèi afferrarono l'*udgītha* pensando: « con questo li supereremo ».

2. Essi venerarono l'*udgītha* come il soffio che è nel naso [l'odorato]. I demoni trapassarono questo col male. Perciò uno annusa con esso entrambi, e il buon odore e il cattivo odore: esso infatti è stato trapassato col male.

3. Allora venerarono l'*udgītha* come la parola. I demoni trapassarono questa col male. Perciò uno dice con essa entrambi, e il vero e il falso: essa infatti è stata trapassata col male.

4. Allora venerarono l'*udgītha* come l'occhio. I demoni trapassarono questo col male. Perciò uno vede con esso entrambi, e quel che è da vedere e quel che non è da vedere: esso infatti è stato trapassato col male.

[1] Il racconto si ha, in forma diversa, in B. I, 3.

[2] Il 'signore delle creature', divinità astratta vedica che diviene predominante nei Brāhmaṇa.

5. Allora venerarono l'*udgītha* come l'orecchio. I demoni trapassarono questo col male. Perciò uno ode con esso entrambi, e quel che è da udire e quel che non è da udire: esso infatti è stato trapassato col male.

6. Allora venerarono l'*udgītha* come l'intelletto. I demoni trapassarono questo col male. Perciò uno immagina con esso entrambi, e quel che è da immaginare e quel che non è da immaginare: esso infatti è stato trapassato col male.

7. Allora venerarono l' *udgītha* come quel soffio che è nella bocca [*mukhya prāṇa*[1]]. Quando i demoni urtarono in questo, si infransero così come si infrangerebbe (una zolla[2]) urtando in una pietra dura.

8. Come (una zolla) si infrange urtando in una pietra dura, proprio così si infrange colui che a uno che così sa desidera il male e lo perseguita: questi è la pietra dura (per lui).

9. Mediante questo (soffio nella bocca) uno non distingue nè buon odore nè cattivo odore[3], poichè questo (soffio) ha respinto da sè il male. Con quel che mediante questo (soffio) mangia, con quel che beve, uno sostiene gli altri soffi [i sensi][4]. Perchè appunto questo (soffio) non trovano alla fine della

[1] Significa anche 'il *prāṇa* principale': è il soffio vitale.

[2] È ovvio che così va supplito ricavando il soggetto — *loṣṭaḥ* — da B. 1, 3, 7.

[3] Appunto perchè il 'soffio nella bocca' è libero dal male, esso non discerne il bene dal male; l' odorato è preso come esempio per tutti i sensi.

[4] Il 'soffio nella bocca' è il principio della vita.

vita, (gli altri) escono fuori[1], (notando) che alla fine della vita (il morente) apre la bocca[2].

10. Come questo (soffio) venerò l'*udgītha* Aṅgiras[3]. Ritengono poi che esso stesso sia Aṅgiras per questo che è l'essenza delle membra [*aṅgānāṃ rasaḥ*].

11. Come questo (soffio) venerò l'*udgītha* Bṛhaspati. Ritengono poi che esso stesso sia Bṛhaspati per questo: la parola è *bṛhatī*[4] ed esso è il signore [*pati*] di questa.

12. Come questo (soffio) venerò l'*udgītha* Ayāsya[5]. Ritengono poi che esso stesso sia Ayāsya per questo che esce dalla bocca [*āsyād ayate*].

13. Questo (soffio) conobbe Baka discendente di Dalbha[6]. Egli era *udgātar* [prete cantore] degli abitanti del (bosco) Naimiṣa[7]. Egli compiva ad essi i desideri mediante il canto.

[1] Il verbo *ut-kram* 'muover su', 'uscir fuori' è usato nelle Upp. di preferenza per indicare l'uscire dal corpo del o dei *prāṇa* o di altro (vedi Jacob, *A concordance to the principal Upanishads*, 222); questo ha presente anche Śaṅkara che, leggendo secondo la lezione tradizionale *utkrāmati*, sing., dà come soggetto sottinteso un composto che significa 'l'insieme dell'odorato e degli altri sensi'; perciò non sembra giusto intendere, per conservare il singolare, : « uno trapassa », « muore » [Hume].

[2] Come per fame, essendo uscito il soffio alimentatore.

[3] Gli Aṅgiras sono una leggendaria famiglia di savi. Qui e nei versetti seguenti la prova delle identificazioni è affidata a (strane) etimologie (per le quali vedi Introd. p. 13).

[4] 'Forte', 'grande'.

[5] Nome di un Aṅgiras (ṚV x, 108, 8).

[6] Antico savio.

[7] Sacro bosco, sede di savi (ai quali Sauti recitò il Mahābhārata).

14. In verità compitore dei desideri mediante il canto diviene chi, così sapendo, venera l'*udgītha* come questa sillaba *om*.

Questo in riferimento all'individuo.

3. 1. Ora in riferimento alle divinità.

Come quello che arde lassù [il sole] si veneri l'*udgītha*. Quello invero quando sorge [*ud-yan*] intona il canto [*ud-gāyati*] per le creature, quando sorge disperde la tenebra e la paura. Disperditore veramente di paura e di tenebra diviene chi così sa.

2. Proprio gli stessi [*samāna*] sono e questo [l'*udgītha*='soffio nella bocca'] e quello [il sole]: caldo è questo, caldo quello; questo chiamano *svara* ['suono'], quello *pratyāsvara* ['che rimanda il suono'[1]]. Perciò come questo e come quello si veneri l' *udgītha*.

3. Ma poi si veneri l'*udgītha* come il *vyāna* [soffio intermedio]. Quando si espira, si ha il *prāṇa* [soffio espirato], quando si inspira, si ha l'*apāna* [soffio inspirato]: ora, l'unione del *prāṇa* e dell'*apāna* è il *vyāna*. Il *vyāna* è la parola. Perciò senza espirare, senza inspirare si proferisce la parola[2].

[1] Vedi quello che è detto del sole in 1 — dove però tutto dipende dal fatto che *ud-gāyati* è simile nel suono a *ud-yan* — e cfr. 1, 5, 1. Ma *svara*, 'suono', ricorda '*svar*', 'luce', ed è a questa consonanza che il termine deve il suo uso qui: *pratyāsvara* vorrà significare 'che rimanda il suono' e anche 'che rimanda la luce'.

[2] La parola è dunque pensata come modificazione in suono di un soffio interno, del *vyāna*, che è qui descritto come una fase intermedia tra il *prāṇa* e l'*apāna*: quando si parla non si espira nè si inspira. (Vedi Prabhatchandra Chakravarti, *The linguistic speculations of the Hindus*, 85).

4. La parola è la *ṛc*, perciò senza espirare, senza inspirare si proferisce la *ṛc*. La *ṛc* è il *sāman*, perciò senza espirare, senza inspirare si canta il *sāman*. Il *sāman* è l'*udgītha*, perciò senza espirare, senza inspirare si inizia il canto (di quest'ultimo).

5. Quelle altre azioni oltre a queste che richiedono forza, come accendere fuoco per sfregamento, correre in gara, tendere un arco duro, uno le compie senza espirare, senza inspirare. Per questo motivo si veneri l'*udgītha* appunto come *vyāna*.

6. Ma si venerino anche le sillabe dell'*udgītha*, cioè *ud gī tha*. *Ut* è il soffio vitale [*prāṇa*], perchè uno sta diritto [*ut-tiṣṭhati*] mediante il soffio; *gī* è la parola, perchè le parole le dicono '*giraḥ*' ['voci']; *tha* è il cibo, perchè tutto questo (universo) riposa [*sthita-*] sul cibo.

7. *Ut* è il cielo; *gī* l'atmosfera; *tha* la terra.

Ut è il Sole; *gī* il Vento; *tha* il Fuoco.

Ut è il Sāma-Veda; *gī* il Yajur-Veda; *tha* il Ṛg-Veda.

La parola per lui munge il suo latte, quel latte che è proprio della parola: diventa ricco di cibo, mangiatore di cibo colui che, così sapendo, venera queste sillabe dell'*udgītha*, cioè *ud gī tha*.

8. Ora (intorno a) la riuscita dei voti.

Si venerino (i seguenti) come luoghi di rifugio.

Quel *sāman* col quale si ha da cantare[1] lo *stotra*[2]: a quel *sāman* si ricorra.

9. La *ṛc* nella quale (lo *stotra*) consiste, il *ṛṣi* a

[1] Chi ha da cantare è l' *udgātar*.

[2] Per i termini tecnici vedi Introd. p. 47 sg.

cui è ascritto, la divinità che si ha da lodare con lo *stotra*: a quella *ṛc*, a quel *ṛṣi*, a quella divinità si ricorra.

10. Quel metro col quale si ha da cantare lo *stotra*: a quel metro si ricorra. Quel modo [*stoma*] con cui si ha da eseguire lo *stotra*: a quel modo si ricorra.

11. Quella direzione dello spazio verso la quale si ha da cantare lo *stotra*: a quella direzione si ricorra.

12. Rifugiandosi alla fine in se stesso uno canti lo *stotra* pensando senza distrarsi al proprio desiderio.

Vi è certo speranza che a lui riesca quel desiderio, desideroso del quale canta lo *stotra* — desideroso del quale canta lo *stotra*[1].

4. 1. '*Om*': come questa sillaba si veneri l'*udgītha*, poichè con '*om*' (l'*udgātar*) ne inizia il canto.

Ecco l'ulteriore descrizione di questa (sillaba).

2. Gli dèi avendo paura della Morte [Mṛtyu] entrarono nella Triplice Scienza. Essi si coprirono coi metri [*chandas*]. Perchè si coprirono [*acchādayan*] con questi, i metri sono (detti) *chandas*.

4-5. Speculazioni sulla sillaba *om*.

4. La sillaba *om* comprende in sè e supera i tre Veda: essa è l'immortale.

5. *Udgītha*, *om*, sole, *prāṇa* si identificano in una suprema unità. Nel brano è richiamata l'attenzione su questo, che il

[1] La ripetizione dell'ultima frase indica, qui e in seguito, che il brano finisce; vedi Introd. p. 8 n. 2.

3. Ma come si può scorgere un pesce nell'acqua, così qui li scorse la Morte, nella *ṛc*, nel *sāman*, nel *yajus*.

Quelli se ne avvidero e alzatisi al di sopra della *ṛc*, del *sāman*, del *yajus* entrarono nel suono [*svara*][1] stesso.

4. Quando uno apprende[2] una *ṛc*, vi aggiunge il suono '*om*'; così per un *sāman*, così per un *yajus*. È questo suono questa sillaba[3]: essa è immortale, libera da pericolo. Entrando in essa gli dèi divennero immortali, liberi da pericolo.

5. Chi, così sapendo, mormora[4] questa sillaba *om*, entra in questa sillaba, cioè nel suono, immortale, libera da pericolo. Entrando in essa, come gli dèi (divennero) immortali, così egli diviene immortale.

5. 1. Ora poi l'*udgītha* è il *praṇava*[5] e il *praṇava* è l'*udgītha*. Quel sole è l'*udgītha*[6]: è (quindi

molteplice (i raggi, i *prāṇa*) è compreso in quell'unità, dipende da quell'unità (il sole, il *prāṇa* principale): così dall'unico figlio nasceranno molti figli; l'unità è la totalità [*bhūman*] del molteplice. — Nell'ultimo capoverso si insiste ancora sull'identità dell'*udgītha* e dell'*om*: se è commesso errore dall'*udgātar* nel canto dell'*udgītha*, esso è corretto dall'*om* pronunciato dal *hotar* nella sua recitazione.

1 È l'*udgītha*=*om*, vedi I, 3, 2.

2 Oppure: usa, recita.

3 Qui è ben presente il doppio senso di *akṣara*: 'sillaba' e 'imperituro'; con i due epiteti che seguono è descritto l'Assoluto.

4 *praṇauti*: il termine con cui si designa la sillaba *om* è *praṇava*, derivato dalla stessa radice, vedi I, 5, I.

5 Vedi nota prec.

6 Vedi I, 3, I.

anche) il *praṇava*, infatti si muove facendo risonare '*om*'[1].

2. « A lui solo ho rivolto il mio canto, perciò ho te unico; » disse Kauṣītaki[2] al figlio, « tu fa' che girino[3] (anche) i suoi raggi e avrai molti (figli) ».

Così in riferimento alle divinità.

3. Ora in riferimento all' individuo.

Si veneri l'*udgītha* come il soffio che è nella bocca, infatti questo si muove facendo risonare: '*om*'.

4. « A lui solo ho rivolto il mio canto, perciò ho te unico; » disse Kauṣītaki al figlio, « tu rivolgi il tuo canto ai soffi come a molteplicità [*bhūman*[4]] e avrai molti (figli) ».

5. Ora, poichè si sa che l'*udgītha* è il *praṇava* e il *praṇava* è l'*udgītha*, anche dal seggio del *hotar* un *udgītha* cantato male si corregge — si corregge.

6. 1. La *ṛc* è questa (terra), il *sāman* è il fuoco: tale *sāman* è appoggiato sulla *ṛc*. Perciò il

[1] Vedi I, 3, 2. Con questo *om* del sole si vuole forse alludere al brusio indistinto che si leva da tutta la natura al sorgere del sole; così l'*om* del *prāṇa* può essere il murmure del respiro (così il Senart, p. 8).

[2] Figlio di Kauṣītaka, un maestro brahmanico.

[3] Anche: 'fa' che ritornino', o 'fa' che si distacchino'; significa ad ogni modo: considera anche i raggi come distinti dal sole.

[4] Vedi VII, 23.

6-7. Identificazioni della *ṛc* e del *sāman*, del testo del verso e della melodia che su di esso testo si basa, con coppie di enti del mondo esterno prima (6), poi di elementi dell'individuo (7), i quali stanno tra loro in un rapporto analogo a quel-

sāman si canta appoggiato sulla *ṛc*. *Sā* è questa (terra), *ama* il fuoco: questo fa *sāma*[1].

2. La *ṛc* è l'atmosfera, il *sāman* il vento: tale *sāman* è appoggiato su tale *ṛc*. Perciò il *sāman* si canta appoggiato sulla *ṛc*. *Sā* è l'atmosfera, *ama* il vento: questo fa *sāma*.

3. La *ṛc* è il cielo, il *sāman* il sole: tale *sāman* è appoggiato su tale *ṛc*. Perciò il *sāman* si canta appoggiato sulla *ṛc*. *Sā* è il cielo, *ama* il sole: questo fa *sāma*.

4. La *ṛc* è gli asterismi, il *sāman* la luna: tale *sāman* è appoggiato su tale *ṛc*. Perciò il *sāman* si canta appoggiato sulla *ṛc*. *Sā* è gli asterismi, *ama* la luna: questo fa *sāma*.

5. Inoltre la *ṛc* è la luce bianca del sole e il *sāman* la scura, l'ultranera[2]: tale *sāman* è appoggiato su tale *ṛc*. Perciò il *sāman* si canta appoggiato sulla *ṛc*.

6. E *sā* è la luce bianca del sole e *ama* la scura, l'ultranera: questo fa *sāma*.

lo in cui stanno *ṛc* e *sāman*, in tale rapporto cioè, per cui nel primo ha la sua sede o dal primo dipende il secondo (così nelle divisioni del mondo risiedono le rispettive divinità). A tali identificazioni è vista poi allusione nella stessa forma *sāma* (nom. sing. di *sāman*), la quale viene scomposta in due parti *sā* e *ama*, trattate come due forme di pronomi dimostrativi significanti rispett. 'questa' e 'quello'. (Per *ama-* vedi Wackernagel, *Altindische Grammatik*, III, 532 sg.).

Al di sopra di tutti gli enti stanno l' 'uomo nel sole' — in relazione al quale è messo in 6, 8, l'*udgītha*, la parte principale del *sāman* — e l' 'uomo nell' occhio', che costituiscono entrambi un unico principio supremo che tutto in sè comprende.

[1] Cfr. B. I, 3, 22 e VI, 4, 20 (=AV, XIV, 2, 71).

[2] Che appare quando si guarda fisso (Śaṅkara).

Ora, l'uomo [*puruṣa*] d'oro che si vede dentro il sole[1], con la barba d'oro, i capelli d'oro, tutto d'oro sino alla punta delle unghie:

7. i suoi occhi sono come il fiore del loto *kapyāsa*[2]; il suo nome è *ud* ['su'] (perchè) egli si è alzato [*udita*] su tutti i mali. Si alza invero su tutti i mali colui che così sa.

8. La *ṛc* e il *sāman* sono i suoi due canti [*geṣṇau*][3]: di qui si ha *udgītha*[4], di qui anche *udgātar*, perchè questi è il cantore [*gātar*] di lui (che è *ud*). Egli è il signore e di quei mondi che sono al di là di quel (sole) e dei desideri degli dèi.

Questo in riferimento alle divinità.

7. 1. Ora in riferimento all'individuo.

La *ṛc* è la parola, il *sāman* il soffio [*prāṇa*][5]: tale *sāman* è appoggiato su tale *ṛc*. Perciò il *sāman* si canta appoggiato sulla *ṛc*. *Sā* è la parola, *ama* il soffio: questo fa *sāma*.

2. La *ṛc* è l'occhio, il *sāman* la persona [*ātman*[6]]: tale *sāman* è appoggiato su tale *ṛc*. Perciò il *sāman* si canta appoggiato sulla *ṛc*. *Sā* è l'occhio, *ama* la persona: questo fa *sāma*.

[1] Cfr. B. II, 3, 3.

[2] La parola significa lett. 'sedere di scimmia', epiteto che è parso poco acconcio per un loto, onde la congettura del Böhtlingk: *kapilāsa* 'dal polline rosso' (vi è un vocabolo *āsa*='cenere', 'polvere'); si alluderà comunque a un loto rosso.

[3] Cioè: i due elementi necessari ad un canto: parola e melodia.

[4] Cfr. l'etimologia che della parola fa B. I, 3, 23: *ud* 'su' e *gīthā* 'canto'.

[5] Cfr. I, I, 5 e vedi I, 3, 3.

[6] Si tratta, secondo Śaṅkara, dell' immagine riflèssa nell'occhio.

3. La *ṛc* è l'orecchio, il *sāman* la mente [*manas*][1]: tale *sāman* è appoggiato su tale *ṛc*. Perciò il *sāman* si canta appoggiato sulla *ṛc*. *Sā* è l'orecchio, *ama* la mente: questo fa *sāma*.

4. Inoltre la *ṛc* è la luce bianca dell'occhio e il *sāman* la scura, l'ultranera: tale *sāman* è appoggiato su tale *ṛc*. Perciò il *sāman* si canta appoggiato sulla *ṛc*. E *sā* è la luce bianca dell'occhio e *ama* la scura, l'ultranera: questo fa *sāma*.

5. Ora, l'uomo che si vede nell'interno dell'occhio è la *ṛc*, è il *sāman*, è l'*uktha* [recitazione[2]], è il *yajus* [la formula sacrificale], è il *brahman* [preghiera].

La forma di questo è la forma di quello [l'uomo nel sole], i due canti di quello sono i due canti di questo, il nome di quello è il nome di questo.

6. Questo è il signore e di quei mondi che sono al di qua di questo (occhio)[3] e dei desideri degli uomini. Per questo coloro che cantano sul liuto, cantano di lui, epperciò sono guadagnatori di ricchezza.

7. Ora, chi, così sapendo, canta questo *sāman*, canta di entrambi. Egli mercè quello consegue e quei mondi che sono al di là di quello e i desideri degli dèi,

8. e poi, mercè questo consegue e quei mondi che sono al di qua di questo e i desideri degli uomini.

Perciò l'*udgātar* che così sa, dica:

[1] L'orecchio presiede al *manas*: l'udire le parole mette il *manas* in attività (Śaṅkara).

[2] Recitazione di un insieme di versi del Ṛg-Veda fatta dal *hotar*.

[3] Cioè interiori.

9. « Qual desiderio devo compierti col canto? » Poichè è padrone del compimento dei desideri mediante il canto colui, che, così sapendo, canta il *sāman* — canta il *sāman*.

8. 1. Tre c' erano versati nell' *udgītha*, Śilaka Śālāvatya Caikitāyana Dālbhya, Pravāhaṇa Jaivali. Essi dissero: « Noi siamo versati nell'*udgītha*: orbene, facciamo una discussione sull'*udgītha*.

2. Dissero: « Sia così, » e si posero a sedere.

Pravāhaṇa Jaivali disse: « Voi due, signori, parlate prima; poi che vi sono due brahmani che parlano, io ascolterò la loro parola ».

3. Śilaka Śālāvatya disse a Caikitāyana Dālbhya: « Orbene, ti voglio interrogare. » — « Interroga, » disse (questo).

4. « Quale è la provenienza del *sāman* ? » — « Il suono, » rispose. — « Quale è la provenienza del suono? » — « Il soffio, » rispose. — « Quale è la provenienza del soffio? » — « Il cibo, » rispose. — « Quale è la provenienza del cibo? » — « L'acqua, » rispose.

5. « Quale è la provenienza dell'acqua? » — « Quel mondo lassù, » rispose. — « Quale è la provenienza di quel mondo? » — « Non si può condurre al di là

8-9. Due brahmani, Śikala Śālāvatya, cioè discendente di Śalāvant, e Caikitāyana Dalbhya, cioè discendente di Cikita del *gotra*, della famiglia, dei Dalbha, e un principe, Pravāhaṇa Jaivali, cioè discendente di Jīvala — per questo vedi v, 3 e cfr. B. VI, 2 — disputano intorno all' essenza ultima dell'*udgītha*.

Caitāyana mette in relazione l'*udgītha* col cielo considerando le successive condizioni materiali da cui l'*udgītha* dipende: il suono, il *prāṇa*, il cibo che sostiene la vita, l'acqua alla

del mondo del cielo [*svarga*], » rispose « noi stabiliamo il *sāman* nel mondo del cielo, poichè il *sāman* ha il cielo come posto del suo canto »[1].

6. Śilaka Śālāvatya disse a Caikitāyana Dālbhya: « Veramente il tuo *sāman*, o Dālbhya, è senza sostegno. Se ora uno ti dicesse: 'la tua testa cadrà via'[2], la tua testa cadrebbe via ».

7. « Orbene, io voglio imparar questo dal signore ». — « Imparalo », rispose (Śilaka). — « Quale è la provenienza di quel mondo? » — « Questo mondo, » rispose. — « Quale è la provenienza di questo mondo? » — « Non si può condurre al di là del mondo che è sostegno, » rispose « noi stabiliamo il *sāman* nel mondo che è sostegno, poichè il *sāman* ha il sostegno [questo mondo] come posto del suo canto ».

quale son dovuti i vegetali che diventano cibi, la quale discende dal cielo. L'altro brahmano osserva che il cielo non può essere l'ultima base, perchè esso a sua volta ha bisogno di un sostegno, che è la terra (perchè, suggerisce Śaṅkara, gli dèi del cielo hanno bisogno dei sacrifici fatti sulla terra), la quale è così il sostegno di tutte le cose.

Il principe — quello stesso che in V, 3 spiega il ritorno dell'uomo dal mondo di là sulla terra in una teoria che dà importanza proprio alla pioggia e al cibo — obietta che il cielo e la terra sono limitati e afferma che il principio infinito di tutto è l' *ākāśa* (vedi Introd. § 12); con questo si identifica l'*udgītha*.

[1] *saṃstāva* è qui, come ha visto il Senart, 11 n. 1, nel suo significato tecnico di: posto dal quale i brahmani recitano o cantano durante il sacrificio.

[2] S'intende: nel caso che tu affermassi di conoscere la verità, mentre in realtà non la conosci: ed è questo che tu ora fai. 'Sapere' ha un valore magico; la prova di questo sapere è un procedimento magico, non una dimostrazione razionale (vedi Ruben, *Ueber die Debatten in den alten Upaniṣad's*, ZDMG, 83. (1929), 241).

8. A lui Pravāhaṇa Jaivali disse: « Veramente, o Śālāvatya, il tuo *sāman* è limitato. Se ora uno ti dicesse: 'la tua testa cadrà via', la tua testa cadrebbe via. » — « Orbene, io voglio imparar questo dal signore. » — « Imparalo, » rispose (l'altro).

9. 1. « Quale è la provenienza di questo mondo? » — « Lo spazio [*ākāśa*]; » rispose « invero tutti questi esseri solo dallo spazio escono fuori e vanno a finire nello spazio. Infatti solo lo spazio è più antico di essi, lo spazio è la loro ultima meta.

2. « Questo è l'*udgītha* di gran lunga più eccellente[1] (d'ogni cosa), questo è infinito. Ciò che è di gran lunga più eccellente diviene di colui, conquista i mondi di gran lunga più eccellenti colui, che, questo così sapendo, venera l'*udgītha* di gran lunga più eccellente (d'ogni cosa).

3. « Come Atidhanvan Śaunaka[2] ebbe insegnato questo (*udgītha*) a Udaraśāṇḍilya, aggiunse: 'Fintanto che nella (tua) discendenza conosceranno questo siffatto *udgītha*, sarà loro in questo mondo la vita di gran lunga più eccellente,

4. « e così il posto nel mondo di là'. Di chi, così sapendo, venera questo (*udgītha*), è in questo mondo la vita di gran lunga più eccellente e così il posto nel mondo di là — il posto nel mondo di là. »

[1] *paro-varīyas* significa anche: 'di gran lunga più vasto' e questo significato è probabilmente presente accanto all'altro.
[2] 'discendente di Śunaka'.

10. 1. Ne(l paese de) i Kuru, (un tempo che erano stati) colpiti dalla grandine[1], Uṣasti Cākrāyaṇa[2] insieme con la moglie Āṭikī viveva da mendicante nel villaggio di un ricco.

2. Egli chiese l'elemosina al ricco che stava mangiando delle fave. (Quello) gli rispose: « Non ce ne sono altre che queste messe davanti a me[3]. »

3. Egli disse: « Dammi di queste. » (Quello) gliele diede (e aggiunse): « To' (anche) da berci dietro. » Egli rispose: « (No, chè) berrei un avanzo. »

10-11. Il protagonista di questa storia, per più lati interessante, deve adattarsi a un cibo impuro per vivere, ma è tutto compreso della sua scienza e si sente capace di tutti gli uffici dei preti del sacrificio appunto perchè conosce l'intimo valore di essi uffici. Recatosi a un sacrificio, ai tre preti cantori fa intendere che essi non conoscono il significato reale dello *stotra* che stanno per eseguire e con la minaccia di una pena capitale, che la loro ignoranza avrebbe avuto il magico effetto di provocare (cfr. 1, 8, 6 e 8), li trattiene dall'ufficio a cui si accingevano. Il suo insegnamento consiste nel mettere in relazione tre parti del verso cantato: *prastāva, udgītha, pratihāra* (vedi per queste Introd. p. 47) con tre 'divinità': *prāṇa* (qui il soffio vitale), sole, cibo; le relazioni sono fondate su etimologie.

Manca in questo brano la ricerca del principio supremo che è lo scopo degli altri della prima lettura.

1 *maṭacī*: D. R. Bhandarkar, *Lectures on the ancient history of India*, Calcutta, 1919, pagg. 26 sg., ritiene che si tratti di una parola dravidica sanscritizzata (egli confronta col canarese *miḍice* 'grillo', 'locusta'): il significato sarebbe quello che un commentatore, citato dal Bhandarkar, gli attribuisce di 'locusta'; vedi però J. Bloch, *Sanskrit and Dravidian* in Prabodh Chandra Bagchi, *Pre-aryan and pre-dravidian in India*, Calcutta, 1929, pag. 52.

2 Discendente di Cakrāyaṇa.

3 Messe davanti come cibo e quindi toccate da chi mangia, costituiscono un avanzo del cibo altrui, e quindi una cosa impura, rispetto al mendicante. Perciò chi mangia esita a dar le fave.

4. (È quello): « Queste (fave) non sono anch'esse avanzate? » — « Senza mangiar di queste, non vivrei, » rispose « (ma) bere acqua dipende dal mio desiderio[1] ».

5. Egli, dopo aver mangiato, quel che ancora gli rimase lo portò alla moglie. Essa aveva avuto già prima una sufficiente elemosina, (perciò), prese (le fave), le pose in serbo.

6. Egli l'indomani mattina alzandosi disse: « Oh! se potessimo procurarci del cibo[2], potremmo procurarci un po' di ricchezza. Il re tale farà un sacrificio; egli potrebbe scegliere me per tutti gli uffici sacerdotali ».

7. La moglie gli rispose: « To' marito, ci sono giusto queste fave. » Egli le mangiò e si recò a quel sacrificio ch'era stato allestito.

8. Là egli s'andò a porre accanto agli *udgātar* che stavano per cantare lo *stotra* nel posto del canto. Egli disse al *prastotar*[3]:

9. « *Prastotar*, se tu canterai il *prastāva* senza conoscere la divinità che è in relazione col *prastāva*, la tua testa cadrà via ».

10. Disse parimenti all' *udgātar*: « *Udgātar*, se tu canterai l'*udgītha* senza conoscere la divinità che è in relazione coll'*udgītha*, la tua testa cadrà via ».

11. Disse parimenti al *pratihartar*: « *Pratihartar*, se tu canterai il *pratihāra* senza conoscere la divinità

[1] L'acqua la può trovare dove e quando desidera, il cibo no.
[2] Per poter sostenere il viaggio.
[3] Il *prastotar* e il *pratihartar* (11) sono i due assistenti dell'*udgātar*.

che è in relazione col *pratihāra*, la tua testa cadrà via ».

Essi si fermarono e sedettero in silenzio.

11. 1. Allora il sacrificatore gli disse: « Desidererei conoscere il signore. » Egli rispose: « Sono Uṣasti Cākrāyaṇa ».

2. Quello disse: « Io veramente avevo cercato attorno il signore per tutti gli uffici sacerdotali e solo per non aver trovato il signore io ho scelto altri.

3. « Ma adesso solo il signore (assuma[1]) per me tutti questi uffici sacerdotali. » — « Sia così, » egli rispose « in tal caso però costoro, autorizzati da me, cantino lo *stotra*[2]. Ma tu dovrai dare a me un onorario pari a quello (complessivo) che darai a loro. » — « Sia così, » disse il sacrificatore.

4. Allora gli si avvicinò il *prastotar*: « Il signore mi ha detto: '*Prastotar*, se tu canterai il *prastāva* senza conoscere la divinità che è in relazione col *prastāva*, la tua testa cadrà via'. Quale è questa divinità? »

5. « Il soffio [respiro]; » egli rispose « in vero tutti questi esseri arrivano dietro al soffio, e dietro al soffio dipartono. Quest'è la divinità in relazione col *prastāva*[3]. Se tu avessi cantato il *prastāva* senza co-

[1] Sottintendo, con Śaṅkara, un *astu*, che il Böhtlingk inserisce nel testo.

[2] Non vuole recar danno ad altri brahmani.

[3] Queste corrispondenze sono dovute ad accostamenti di parole o a etimologie: *pra-stāva* richiama *prā-ṇa*; in *ud-gītha* c'è il prefisso *ut* 'su' e il sole sta 'su', *uccaiḥ*; *pratihāra* ricorda il participio medio *pratiharamāṇa-* del verbo *prati-har*: prendere per sè.

noscerla, la tua testa sarebbe caduta via, dopo che sei stato così ammonito da me ».

6. Poi gli si avvicinò l'*udgātar*: « Il signore mi ha detto: '*Udgātar*, se tu canterai l'*udgītha* senza conoscere la divinità che è in relazione coll'*udgītha*, la tua testa cadrà via'. Quale è questa divinità? »

7. « Il sole; » egli rispose « invero tutti questi esseri cantano [*gāyanti*] il sole quando è in alto [*uccaiḥ*][1]. Quest' è la divinità in relazione coll'*udgītha*. Se tu avessi cantato l'*udgītha* senza conoscerla, la tua testa sarebbe caduta via, dopo che sei stato così ammonito da me ».

8. Poi gli si avvicinò il *pratihartar*: « Il signore mi ha detto: '*Pratihartar*, se tu canterai il *pratihāra* senza conoscere la divinità che è in relazione col *pratihāra*, la tua testa cadrà via'. Quale è questa divinità? »

9. « Il cibo; » egli rispose « invero tutti questi esseri solo prendendo [*pratiharamāṇa-*] cibo vivono. Quest'è la divinità in relazione col *pratihāra*. Se tu avessi cantato il *pratihāra* senza conoscerla, la tua testa sarebbe caduta via, dopo che sei stato così ammonito da me — dopo che sei stato così ammonito da me ».

[1] Cfr. I, 3, 1: oltre che al rumore che s'alza dalla terra risvegliata col sorger del sole, il Senart, 15, n. 2, pensa che vi è qui un'allusione alla *gāyatrī* (Ṛg-Veda III, 62, 10) recitata da ogni brahmano al sorgere e al tramontare del sole.

12. 1. Ora poi l'*udgītha* dei cani.

Allora Baka Dālbhya[1], altrimenti detto Glāva Maitreya[2], andò fuori per studiare.

2. Gli comparve davanti un cane bianco. A questo s'unirono altri cani e dissero (a questo): « Il signore ci ottenga col canto del cibo, perchè noi abbiamo fame ».

3. (Il cane bianco) disse a quelli: « Trovatevi domattina con me in questo medesimo luogo ».

Allora Baka Dālbhya, altrimenti detto Glāva Maitreya, stette ad aspettare (per vedere).

4. Proprio come qui i (preti), quando han da cantare lo *stotra bahiṣpavamāna*[3], tenendosi l'un l'altro

12. Uno che è fuori di casa in viaggio per studiare assiste a un fatto curioso. Dei cani, diretti da un cane bianco, che è evidentemente 'colui che sa', cantano un loro *udgītha*; quello che vogliono ottenere è cibo: il cibo è la 'divinità' in relazione col *pratihāra* secondo la sezione precedente, 11, 9, e 'ricco di cibo' diviene chi conosce l'*upaniṣad* dei *sāman* secondo la seguente, 13, 4: tra queste sezioni s'inquadra dunque bene la presente. Il Deussen, *60 Up.*, 83, riteneva che questo brano fosse una satira contro l'avidità dei preti, sul tipo della satira che il Deussen vedeva nell'inno alle rane, 103 del l. VII del Ṛg-Veda; ma quest'inno non è una satira, ha piuttosto valore magico, nè satira è da ritenersi il nostro brano. I commentatori indigeni si sono sforzati di trovarvi dei significati allegorici.

È verisimile che questo '*udgītha* dei cani' vada riferito ad asceti praticanti un ascetismo consistente nel vivere e cibarsi come i cani: vedi Hillebrandt, ZDMG 71 (1917), 313 sg., e gli ivi citati Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, II, 37 e Oldenberg, *Buddha*[9], 78 (dove sono ricordati, tra altri stravaganti asceti, anche gli asceti-cani).

[1] Lo stesso patronimico che ha Caikitāyana, sez. 8.

[2] Secondo i commentatori: discendente di Mitrā, femm., in quanto adottato da questa.

[3] Si chiama così (lett.: 'purificato fuori' dal recinto dove hanno i loro posti [*sadas*] i preti) uno *stotra* che accompagna il primo *savana*, o 'spremitura', del *soma*.

(per la veste), s'avanzano lentamente (verso il posto del canto), così[1] quelli s'avanzarono; come si assisero fecero '*hiṅ*'[2]:

5 « *Om*! mangiamo! *om*! beviamo! *om*! il dio Varuṇa, Prajāpati, Savitar qua porti cibo! O Signore del cibo, qua porta cibo! — porta! *om* »[3].

13. 1. Il suono *hā-u* è questo mondo[4]. Il suono *hā-i* è il vento[5]. Il suono *atha* è la luna[6]. Il suono *iha* è l'*ātman*[7]. Il suono *ī* è il fuoco[8].

2. Il suono *ū* è il sole[9]. Il suono *e* è il *nivaha* [l' 'invito'][10]. Il suono *auho-i* è Tutti-gli-dèi[11]. Il

[1] I cani tengono ciascuno con la bocca la coda del precedente (Śaṅkara).

[2] Vocalizzazione indistinta, intonata dall'*udgātar*, con cui comincia il *sāman*, vedi Introd. p. 47.

[3] Per molte sillabe di questo versetto vi è la prescrizione —indicata nel testo con la cifra 2 o 3 — che la vocale deve essere pronunciata come allungata di 2 o 3 more (:ma-a-angiare).

13. Tredici *stobha* — vedi Introd., p. 48 — sono identificati con tredici fenomeni naturali.

[4] Perchè è uno *stobha* che occorre nel *sāman Rathaṃtara*, che è identificato con la terra. Questa e le seguenti spiegazioni sono di Śaṅkara.

[5] Si usa nel *sāman Vāmadevya*, che trae origine dall'unione del vento e dell'acqua.

[6] Perchè *a* è in *a-nna* 'cibo' e *tha* in *sthi-ta* 'stabilito': tutto è stabilito sul cibo, e la luna consta di cibo.

[7] Perchè l'*ātman* è 'qui' [*iha*] presente.

[8] Perchè tutti i *sāman* ad Agni finiscono con *ī*.

[9] Perchè gli uomini cantano il sole quando è *uccair* cioè *ū-rdhva* 'alto' (cfr. 1, 11, 7).

[10] Perchè si invita col verbo *e-hi* 'vieni qua'.

[11] Perchè occorre nel *sāman* a Tutti-gli-dèi.

suono *hiṅ* è Prajāpati[1]. Il suono [*svara*] è il soffio[2]. *Yā* è il cibo[3]. *Vāc* è *Virāj*[4].

3. Indefinibile è il suono *hum*, tredicesimo *stobha*, variabile.

4. La parola per lui munge il suo latte, quel latte che è proprio della parola: diventa ricco di cibo, mangiatore di cibo[5] colui che conosce questa segreta dottrina [*upaniṣad*] dei *sāman* — conosce questa segreta dottrina.

1 Perchè Prajāpati è *anirukta* 'indefinibile', e *hiṅ* è *avyakta* 'indistinto'.

2 Perchè il soffio è la causa del suono.

3 Perchè tutto *yā-ti* 'cammina' mercè il cibo.

4 Perchè occorre nel *sāman Vairāja* (per questo e gli altri *sāman* ricordati in queste note vedi nota a p. 119).

5 =I, 3, 7; II, 8, 3.

LETTURA SECONDA

Om!

1. 1. Il venerare il *sāman* tutto intero è certamente cosa buona [*sādhu*]. Infatti ciò che è buono lo dicono '*sāman*', ciò che non è buono, 'non *sāman* [*a-sāman*]'.

2. E anche dicono: 'si è avvicinato a lui con *sāman*', e vogliono dire: 'si è avvicinato a lui con bontà'; e: 'si è avvicinato a lui senza *sāman*', e vogliono dire: 'si è avvicinato a lui senza bontà'.

3. E dicono inoltre: 'oh! c'è per noi il *sāman*', quando va bene, e vogliono dire: 'oh! c'è il bene'; e: 'oh! c'è per noi il non '*sāman*', quando va non bene, e vogliono dire: 'oh! c'è il non bene'.

4. Chi, così sapendo, venera questo *sāman* come il bene, vi è da aspettarsi che buone qualità verranno a lui e diventeranno sue.

2. 1. Nei mondi si veneri il *sāman* quintuplice. Il *hiṅkāra* è la terra; il *prastāva* il fuoco; l'*udgītha* l'atmosfera; il *pratihāra* il sole; il *nidhana* il cielo.

1-10. Il *sāman* nel suo insieme (la lettura prima si occupa di una parte del *sāman*, dell'*udgītha*).

1. Considerazioni sul significato di *sāman*. Si tenga presente che accanto a *sāman* 'melodia' vi è *sāman* 'conciliazione, benevolenza, bontà' (dalla radice *sā* 'legare') e *sāman* 'guadagno, bene' (dalla radice *san* 'guadagnare'): per l'autore del brano

Così nell'ordine ascendente.

2. Ora nell'ordine discendente. Il *hiṅkāra* è il cielo; il *prastāva* il sole; l'*udgītha* l'atmosfera; il *pratihāra* il fuoco; il *nidhana* la terra.

3. I mondi nell'ordine ascendente e nel discendente toccano a colui che, così sapendo, venera nei mondi questo *sāman* quintuplice.

3. 1. Nella pioggia si veneri il *sāman* quintuplice.

Il *hiṅkāra* è il vento che precede; il *prastāva* è (quando) si forma la nube; l'*udgītha* (quando) piove; il *pratihāra* (quando) folgora e tuona;

2. il *nidhana* (quando) cessa di piovere.

Piove per colui, fa piovere colui che, così sapendo, venera nella pioggia questo *sāman* quintuplice.

4. 1. In tutte le acque si veneri il *sāman* quintuplice.

Il *hiṅkāra* è quando la nube si ammassa; il

questi tre *sāman* sono un unico vocabolo, donde il giuoco sui vari significati; *sāman* è trattato come sinonimo di *sādhu*, aggettivo che significa 'buono' e al neutro 'bene' (comincia anch'esso con la sillaba *sā*).

2-8. Il *sāman* nelle sue cinque (2-7) e sette (8) parti (vedi Introd., p. 47 sg.): identificazioni (Introd., p. 11 sg.).

9. Ancora il *sāman* nelle sue sette parti, messo ora in relazione col sole in sette momenti della giornata, e con sette categorie di esseri (le relazioni sono basate su consonanze verbali).

10. Considerazioni sul numero delle sillabe delle sette parti del *sāman*: il computo di esse viene fatto in modo che risulta sempre un numero uguale, tre: 'uguale' è in sscr. *sama* che consuona con *sāman*. La medesima relazione tra *sāman* e *sama* è in 9, 1: ecco il verosimile motivo per cui i due brani 9 e 10 sono messi vicini.

prastāva quando piove; l'*udgītha* è le (acque) che scorrono a oriente; il *pratihāra* quelle che scorrono a occidente; il *nidhana* è l'oceano.

2. Non perisce nelle acque, diventa ricco di acque colui che, così sapendo, in tutte le acque venera questo *sāman* quintuplice.

5. 1. Nelle stagioni si veneri il *sāman* quintuplice.

Il *hiṅkāra* è la primavera; il *prastāva* l'estate; l'*udgītha* la stagione delle pioggie; il *pratihāra* l'autunno; il *nidhana* l'inverno.

2. Le stagioni toccano a colui, diventa ricco di stagioni[1] colui che, così sapendo, nelle stagioni venera questo *sāman* quintuplice.

6. 1. Negli animali si veneri il *sāman* quintuplice.

Il *hiṅkāra* è le capre; il *prastāva* le pecore; l'*udgītha* le capre; il *pratihāra* i cavalli; il *nidhana* l'uomo.

2. Gli animali diventano di colui, ricco di animali diventa colui che, così sapendo, negli animali venera questo *sāman* quintuplice.

7. 1. Nei soffi [*prāṇa*: funzioni vitali] si veneri il *sāman* quintuplice di gran lunga più eccellente.

Il *hiṅkāra* è il *prāna* [respiro[2]]; il *prastāva* la parola; l'*udgītha* l'occhio; il *pratihāra* l'orecchio; il *nidhana* l'intelletto. Questi sono invero di gran lunga più eccellenti (d'ogni cosa).

[1] Cioè: vive a lungo.

[2] Oppure: odorato (vedi Introd. p. 39, n. 1).

2. Ciò che è di gran lunga più eccellente diventa di colui, ottiene i mondi di gran lunga più eccellenti colui che, così sapendo, nei soffi venera questo *sāman* quintuplice di gran lunga più eccellente.

Questo per il *sāman* quintuplice.

8. 1. Ora per il *sāman* settemplice.

Nella parola si veneri il *sāman* settemplice.

Il *hiṅkāra* è ogni suono *hum* della parola; il *prastāva* ogni *pra*; l'*ādi* ogni *ā*;

2. l'*udgītha* ogni *ud*; il *pratihāra* ogni *prati*; l'*upadrava* ogni *upa*; il *nidhana* ogni *ni*.

3. La parola per lui munge il suo latte, quel latte che è proprio della parola: diventa ricco di cibo, mangiatore di cibo colui che[1], così sapendo, nella parola venera il *sāman* settemplice.

9. 1. Inoltre si veneri il *sāman* settemplice come quel sole lassù.

(Il sole) è sempre uguale [*sama*][2]: perciò è *sāman*; 'è rivolto verso di me, verso di me': (dice ognuno, perchè) è uguale [*sama*] per ognuno: perciò è *sāman*.

2. Si deve sapere che tutti questi esseri sono in relazione con esso.

Il *hiṅkāra* è quello che il sole è[3] prima della le-

[1] =1, 3, 7; 13, 4.

[2] Uguale a se stesso, perchè, nota Saṅkara, non subisce aumenti nè diminuzioni (come la luna).

[3] Lett.: 'quello che è di esso (sole)'.

vata; sono in relazione con questo gli animali domestici. Perciò essi fanno '*hiṅ*': partecipano infatti al *hiṅkāra* di questo *sāman* (che è il sole).

3. Poi, il *prastāva* è quello che esso è subito dopo levato; sono in relazione con questo gli uomini. Perciò essi sono desiderosi di elogio [*prastuti*] e desiderosi di lode [*praśaṃsā*]: partecipano infatti al *prastāva* di questo *sāman*.

4. Poi, l'*ādi* è quello che esso è all'ora del raduno delle vacche (per la mungitura); sono in relazione con questo gli uccelli. Perciò essi nell'aere senza aver appoggi sostenendo [*ādāya*] se stessi volano qua e là: partecipano infatti all'*ādi* di questo *sāman*.

5. Poi, l'*udgītha* è quello che esso è a mezzogiorno preciso; sono in relazione con questo gli dèi. Perciò essi sono le migliori fra le creature di Prajāpati: partecipano in fatti all'*udgītha* di questo *sāman*.

6. Poi, il *pratihāra* è quello che esso è dopo il mezzogiorno e prima del pomeriggio; sono in relazione con questo i feti. Perciò essi sono ritenuti [*pratihṛta*] e non cadono giù: partecipano infatti al *pratihāra* di questo *sāman*.

7. Poi, l'*upadrava* è quello che esso è dopo il pomeriggio e prima del tramonto; sono in relazione con questo le bestie selvatiche. Perciò esse quando vedono l'uomo corrono [*upadravanti*] nel folto come se fosse una tana: partecipano infatti all'*upadrava* di questo *sāman*.

8. Poi, il *nidhana* è quello che esso è subito dopo tramontato; sono in relazione con questo i Mani.

Perciò li mettono giù [*nidadhanti*][1]: partecipano infatti al *nidhana* di questo *sāman*.

Così si venera il *sāman* settemplice come quel sole.

10. 1. Ora poi si veneri il *sāman* settemplice commisurato con se stesso[2], che va oltre la morte. *Hiṅkāra* ha tre sillabe, *prastāva* tre sillabe: questo è uguale [*sama*].

2. *Ādi* ha tre sillabe, *pratihāra* quattro: una sillaba di questo a quello e si ha uguale.

3. *Udgītha* ha tre sillabe, *upadrava* quattro: con tre e tre si ha uguale; è in più una sillaba, (restano) tre sillabe e così si ha uguale.

4. *Nidhana* ha tre sillabe: questo è proprio uguale.

Queste sono ventidue sillabe.

5. Con ventuna[3] si raggiunge il sole. È invero il ventunesimo a partire da quaggiù quel sole. Con la ventiduesima si conquista ciò che è al di là del sole: quest'è il cielo [*nākam*], quest'è la liberazione dal dolore [*viśoka*][4].

6. Raggiunge invero[5] la conquista del sole, sorpassa la conquista del sole la conquista di colui, che,

[1] Cioè: seppelliscono; il termine per sepoltura è *nidhāna*, il verbo è *ni+dhā*, vedi Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, 129 e 130 nota 475.

[2] *ātmasammita*, non ha qui anche il significato di 'commisurato con, uguale all'*ātman* universale', che gli dà Śaṅkara (anche Senart, 21).

[3] Questo numero risulta, secondo Śaṅkara, dalla somma di 12 mesi, 5 stagioni, 3 mondi, il sole.

[4] Spiegazione di *nākam* scomposto in *na-a-kam* 'non-infelicità'. — Al di là del sole è l'immortalità.

[5] Con altra lezione, *iha*,: 'qui [in terra]'.

così sapendo, questo settemplice *sāman* commisurato con se stesso, che va oltre la morte, venera — il *sāman* venera.

11. 1. Il *kiṅkāra* è l'intelletto [*manas*]; il *prastāva* la parola; l'*udgītha* l'occhio; il *pratihāra* l'orecchio; il *nidhana* il soffio [respiro]. Questo è il (*sāman*) *Gāyatra* intessuto nei (cinque) soffi [funzioni vitali].

2. Colui che conosce questo *Gāyatra* intessuto nei (cinque) soffi, divien possessore dei soffi, percorre intera la vita, vive a lungo, divien grande per progenie, per armenti, grande per fama. Bisogna aver grande l'intelletto, ecco la norma[1].

11-21. Dieci varietà di *sāman* (vedi Introd., p. 48) son poste in relazione con dieci serie di fenomeni (appartenenti alla vita dell'uomo o alla natura): cinque le divisioni del *sāman* e cinque i fenomeni di ciascuna serie. Il *sāman*, nelle sue varietà, costituisce l'essenza di fenomeni, o come s'esprime il testo è 'intessuto' in essi, forma cioè la loro trama. Nella 21ª sezione, a riassunto di quanto è detto nelle precedenti, il *sāman* è identificato con l'universo. Alla fine d'ogni sezione è ricavato un precetto, una norma di condotta.

Dei *sāman* qui ricordati alcuni sono denominati dal nome dei metri in cui è composto il testo relativo: *Gāyatra* dal verso *gāyatrī*, *Bṛhad* dal *bṛhatī*, *Vairāja* dal *virāj*; *śakvarī* è il verso del *sāman Śākvara*. Il nome di altri deriva dal nome di savi: *Vāmadevya* dal nome di *Vāmadeva Gautama*, *Vairūpa* da quello di *Virūpa* aṅgiraside. Ad altri dà il nome la parola iniziale di un verso vedico: *revatī* è la prima parola di Ṛg-Veda 1, 30, 13; da *yajñā-yajñā* ('in ogni sacrificio'), di Ṛg-Veda 1, 168, 1, viene il nome al *sāman Yajñāyajñīya*. *Rathaṃtara* significa probabilmente: 'che fa passare il carro (degli dèi)'; *Rājana* forse: 'regale'.

[1] La norma a cui s'attiene colui che così conosce.

12. 1. Il *hiṅkāra* è quando uno sfrega[1]; il *prastāva* quando si produce il fumo; l'*udgītha* quando il (fuoco) s'accende; il *pratihāra* quando si formano i carboni; il *nidhana* quando il (fuoco) si va spegnendo; il *nidhana* quando si spegne.[2] Questo è *Rathaṃtara* intessuto nel fuoco.

2. Colui che così conosce questo *Rathaṃtara* intessuto nel fuoco, diviene splendente di sacra scienza, mangiatore di cibo, percorre intera la vita, vive a lungo, diviene grande per progenie, per armenti, grande per fama. Non bisogna sciacquarsi la bocca nè sputare in direzione del fuoco, ecco la norma.

13. 1. Il *hiṅkāra* è quando la chiama; il *prastāva* quando fa la proposta; l'*udgītha* quando giace accanto alla donna; il *pratihāra* quando giace sulla donna; il *nidhana* quando giunge al momento; il *nidhana* quando giunge alla fine. Questo è il *Vāmadevya* intessuto nell'accoppiamento.

2. Colui che così conosce questo *Vāmadevya* intessuto nell'accoppiamento, s'accoppia; d'accoppiamento in accoppiamento si riproduce; percorre intera la vita, vive a lungo, diviene grande per progenie, per armenti, grande per fama. Non bisogna respingerne alcuna, ecco la norma.

14. 1. Il *hiṅkāra* è quando si leva; il *prastāva* quando è levato; l'*udgītha* è il mezzogiorno; il *prati-*

[1] Allusione alla produzione del fuoco per sfregamento.

[2] Quest'ultima proposizione e quella che contiene il secondo *nidhana* in 13, 1, sono considerate dal Böhtlingk due glosse: in vero in esse è accennata un'azione che non coincide con quella indicata nella proposizione precedente, ma la segue.

hāra il dopo mezzogiorno; il *nidhana* è quando tramonta. Questo è il *Bṛhad* intessuto nel sole.

2. Colui che così conosce questo *Bṛhad* intessuto nel sole, diviene splendente, mangiatore di cibo, percorre intera la vita, vive a lungo, diviene grande per progenie, per armenti, grande per fama. Non bisogna lagnarsene quando scotta, ecco la norma.

15. 1. Il *hiṅkāra* è quando i vapori s'ammassano; il *prastāva* quando si forma la nube; l'*udgītha* quando piove; il *pratihāra* quando tuona e folgora; il *nidhana* quando cessa di piovere. Questo è il *Vairūpa* intessuto nella pioggia.

2. Colui che così conosce questo *Vairūpa* intessuto nella pioggia, tiene nei suoi chiusi armenti di varia forma [*virūpa*], di bella forma [*surūpa*]; percorre intera la vita, vive a lungo, diviene grande per progenie, per armenti, grande per fama. Non bisogna lagnarsene quando piove, ecco la norma.

16. 1. Il *hiṅkāra* è la primavera; il *prastāva* l'estate; l'*udgītha* la stagione delle pioggie; il *pratihāra* l'autunno; il *nidhana* l'inverno. Questo è il *Vairāja* intessuto nelle stagioni.

2. Colui che così conosce questo *Vairāja* intessuto nelle stagioni, brilla [*virājati*] per progenie, per armenti, per splendore di sacra scienza; percorre intera la vita, vive a lungo, diviene grande per progenie, per armenti, grande per fama. Non bisogna lagnarsi delle stagioni, ecco la norma.

17. 1. Il *hiṅkāra* è la terra; il *prastāva* l'atmosfera; l'*udgītha* il cielo; il *pratihāra* i punti cardinali;

il *nidhana* l'oceano. Queste sono le *Śakvarī*[1] intessute nei mondi.

2. Colui che così conosce queste *Śakvarī* intessute nei mondi, diviene possessore dei mondi; percorre intera la vita, vive a lungo, diviene grande per progenie, per armenti, grande per fama. Non bisogna lagnarsi dei mondi, ecco la norma.

18. 1. Il *hiṅkāra* è le capre; il *prastāva* le pecore; l'*udgītha* le vacche; il *pratihāra* i cavalli; il *nidhana* l'uomo.

Queste sono le *Revatī*[2] intessute negli animali.

2. Colui che così conosce queste *Revatī* intessute negli animali, diviene possessore di animali; percorre intera la vita, vive a lungo, diviene grande per progenie, per armenti, grande per fama. Non bisogna lagnarsi degli animali, ecco la norma.

19. 1. Il *hiṅkāra* è il pelo; il *prastāva* la pelle; l'*udgītha* la carne; il *pratihāra* l'ossa; il *nidhana* le midolle. Questo è il *Yajñāyajñīya* intessuto nelle membra.

2. Colui che così conosce questo *Yajñāyajñīya* intessuto nelle membra, diviene membruto, non è difettoso in alcun membro; percorre intera la vita, vive a lungo, diviene grande per progenie, per armenti, grande per fama. Non bisogna mangiare della midolla per un anno, ecco la norma, oppure: non bisogna mangiare della midolla.

[1] Nome — femm. — che significa: 'forti, potenti'.

[2] *revátīr* è la prima parola — femm. pl. — del verso Ṛv 1, 30, 13, significa 'ricche'.

20. 1. Il *hiṅkāra* è Agni [fuoco]; il *prastāva* Vāyu [vento]; l'*udgītha* Āditya [sole]; il *pratihāra* i Nakṣatra [stelle]; il *nidhana* Candramas [luna]. Questo è il *Rājana* intessuto nelle divinità.

2. Colui che così conosce questo *Rājana* intessuto nelle divinità, partecipa del mondo, della potenza, della compagnia di quelle divinità; percorre intera la vita, vive a lungo, diviene grande per progenie, per armenti, grande per fama. Non bisogna lagnarsi dei brahmani, ecco la norma.

21. 1. Il *hiṅkāra* è la Triplice Scienza; il *prastāva* questi tre mondi[1]; l'*udgītha* Agni, Vāyu, Āditya; il *pratihāra* le stelle, gli uccelli, i raggi; il *nidhana* i serpenti, i Gandharva, i Mani. Questo è il *sāman* intessuto in tutto (l'universo).

2. Colui che così conosce questo *sāman* intessuto in tutto (l'universo) diventa tutto (l'universo).

3. C'è in proposito il verso seguente:

Di quelli (enti) che vanno cinque volte tre a tre non esiste altro più antico [maggiore] nè superiore.

4. *Chi questo conosce, conosce tutto. Le regioni celesti portano l'offerta a lui.*

«Io sono tutto (l'universo)»: questo si faccia oggetto di venerazione, ecco la norma — ecco la norma.

[1] Sono: terra, atmosfera, cielo, ai quali presiedono le divinità subito dopo nominate: Fuoco, Vento, Sole; anche gli enti che seguono appartengono a uno dei mondi.

22. 1. Quello di cui si dice: « scelgo il (*gāna*) 'mugghiante' [*vinardin*] del *sāman*, simile a (grido) d'animale », è l'*udgītha* di Agni; l''indistinto' [*anirukta*] è di Prajāpati; il 'distinto' [*nirukta*] di Soma; il 'molle e delicato' [*mṛdu ślakṣṇa*] di Vāyu; il 'delicato e forte' [*ślakṣṇa balavat*] di Indra; il 'simile a (grido d') airone' [*krauñca*] di Bṛhaspati; il 'dissonante' [*apadhvānta*] di Varuṇa.

Tutti questi si pratichino, si eviti però quello di Varuṇa.

22-23. Questo gruppo di sezioni comprende brani di contenuto diverso.

22. Come e con quali scopi l'*udgātar* deve cantare: questo è il tema svolto in tre parti. Prima (1) sono messi in relazione con altrettante divinità sette *gāna* (vedi Introd., p. 48). Poi (2) è detto che cosa il cantore si deve proporre di ottenere mediante il suo canto. L'ultima parte infine (3-5) — che è anche un interessante documento delle conoscenze dell'autore in fatto di classificazione dei suoni — collega le tre classi dei suoni con tre divinità e insegna come devono esser pronunciati nel canto i suoni stessi.

23. La sezione è costituita di due brani distinti e indipendenti. Il primo considera tre maniere di vivere conformi alla legge religiosa e le contrappone a una quarta. Il passo è assai notevole nei riguardi della classica dottrina dei quattro *āśrama* o stadi di vita, la quale dottrina al tempo delle antiche Upaniṣad doveva essere in formazione. Come è noto, i quattro stadi si succedono l'un l'altro in quest'ordine: quello di *brahmacārin* o di studente di sacra scienza, di *gṛhastha* o di padre di famiglia, di *vānaprastha* o di anacoreta, di *saṃnyāsin* o di colui che ha rinunciato completamente al mondo.

Nel nostro testo alludono al secondo stadio le parole 'il sacrificio ecc.', al terzo 'l'ascesi', al primo 'lo studente', [per altri accenni a stati di vita vedi V, 10; VI, 1 e VIII, 15]; ma, quale che fosse il progresso di questa teoria al tempo del nostro brano, in questo non sono rappresentati stadi successivi, ma condizioni di vita religiosa considerate in sè una accanto all'altra ('rami') e pensate come tali che tutte e tre portano ad una uguale ricompensa ('mondi puri') e per questo appunto

2. « Che io ottenga col canto l'immortalità per gli dèi » : questo si deve[1] ottenere col canto; « che io ottenga col canto l' oblazione funebre [*svadhā*] per i Mani, (l'oggetto della loro) speranza per gli uomini; l'erba e l'acqua per gli animali, il mondo del cielo per il sacrificatore[2], il cibo per me stesso » : questi (propositi) meditando nella propria mente, senza distrarsi si canti lo *stotra*.

3. Tutte le vocali [*svara*] sono personificazioni [*ātman*] di Indra, tutte le sibilanti e aspirate [*ūṣman*[3]] personificazioni di Prajāpati; tutte le esplosive [*sparśa*] personificazioni di Mṛtyu [Morte]. Se uno lo[4] riprenda ne (la pronuncia de) le vocali, gli dica : « son ricorso a Indra per protezione, egli ti darà la risposta ».

4. Se poi uno lo riprenda nelle sibilanti e aspirate, gli dica : « son ricorso a Prajāpati per protezione, egli in risposta ti schiaccerà ». Se poi uno lo

contrapposte a un'altra condizione (quella di 'chi ha la sua dimora nel *brahman*').

Questo spiega e l'ordine in cui i 'rami' sono enumerati e perchè la condizione di *brahmacārin* abbia aggiunta la specificazione 'che si stabilisce permanentemente nella casa del maestro (da intendersi : anche se si tratta di un *brahmacārin* permanente, il compenso è quello) : la quale non si comprenderebbe se qui si considerassero stadi successivi. Quello che conta per ottenere l'immortalità è solo la conoscenza del *brahman* : quest'è l'insegnamento del brano.

Il secondo brano è un frammento cosmogonico : l'origine della sillaba *om* (vedi Introd., p. 23 e cfr. IV, 17, 1-3).

1 Il soggetto è l'*udgātar*, il cantore.

2 Colui che ha allestito il sacrificio [*yajamāna*] e ha invitato i preti.

3 Col termine *ūṣman* sono indicati i suoni *ś*, *ṣ*, *s*, *h*, *ḥ*.

4 Chi conosce questa relazione dei suoni con le divinità.

riprenda nelle esplosive, gli dica: « son ricorso a Mṛtyu per protezione, egli in risposta ti brucerà ».
5. Tutte le vocali si devono pronunciare sonore e forti (nel pensiero): « che io dia forza a Indra ». Tutte le sibilanti e aspirate si devono pronunciare senza inghiottirle [*a-grasta*] nè espellerle [*a-nirasta*][1], ma aperte (nel pensiero): « che io affidi me stesso a Prajāpati ». Tutte le esplosive si devono pronunciare un po' staccate [*an-abhinihita*][2] (nel pensiero): « che io sottragga me stesso a Mṛtyu ».

23. 1. Tre sono i rami della legge religiosa [*dharma*]: il sacrificio, lo studio del Veda, l'elemosina sono il primo; [2] l'ascesi [*tapas*] è il secondo; forma il terzo lo studente di scienza sacra [*brahmacārin*] che abita nella casa del maestro, che si stabilisce permanentemente nella casa del maestro[3]. Tutti questi ottengono (in ricompensa) mondi puri. (Ma solo) chi si fissa nel *brahman* [*brahmasaṃstha*] raggiunge l'immortalità.

2. [3.] Prajāpati scaldò i mondi; da questi scaldati emanò la Triplice Scienza. Scaldò questa; da

[1] Due difetti, *nirasta* e *grasta*, sono definiti in Ṛg-Veda-Prātiśākhya, III, 14, 2 e 3 (ed. M. Müller, pagg. CCLXXV sg.).

[2] Cioè: l'una dall'altra, in modo che non ci sia affievolimento o oscuramento di una per sovrapposizione all'altra (*abhinidhāna*, questa parola è usata in Ṛg-Veda-Prāt., I, 6, 5, ed. M. Müller, pagg. CXVII sg., a indicare un fenomeno che nella pronuncia interessa una consonante che sia seguita da un'altra: per l'interpretazione di questo fenomeno vedi M. Müller, *op. cit.*, CXVIII).

[3] Cioè, anche dopo trascorso il periodo prescritto (*naṣṭhika* è il termine che vien poi adoperato a designare tale studente).

questa scaldata emanarono le sillabe *bhūr bhuvaḥ svar*[1].

3. [4.] Scaldò queste; da queste scaldate emanò il suono *om*. Perciò, come tutte le foglie sono insieme perforate dallo spillo[2], così ogni parola è perforata dal suono *om*. Il suono *om* è questo universo — il suono *om* è questo universo.

24. 1. I dottori della scienza sacra dicono: « Se la spremitura mattutina del *soma* spetta ai Vasu, quella di mezzogiorno ai Rudra, la terza agli Āditya e a Tutti-gli-dèi,

2. dove, allora, è il mondo del sacrificatore[3] »? Uno che non conosce questo (mondo) come può sacrificare[4]?

[1] Le tre interiezioni [*vyāhṛti*], ripetute di solito dopo *om* nella preghiera,: significano misticamente terra, atmosfera, cielo.

[2] Tutte le foglie di cui si fa un pacco e che si tengono insieme infilzandole con uno spillo (o simile mezzo).

24. Brano liturgico. Vi si insegna come colui che offre il sacrificio [*yajamāna*] — sacrificio del *soma*, la cui giornata sacrificale consta di tre *savana*, 'spremiture', del succo e relative offerte — possa ottenere, dopo morte, un posto, un *loka*, 'mondo', come dice il testo, nei tre 'mondi', ossia divisioni dell'universo: terra, atmosfera, cielo, da parte delle divinità che a questi 'mondi' presiedono: i Vasu, dei quali qui, come nei testi vedici seriori, appare capo Agni [Fuoco] (cfr. III, 6), i Rudra con a capo Vāyu [Vento], gli Āditya e Tutti-gli-dèi. (Per l'assegnazione dei '*savana*' a questi gruppi di dèi vedi anche III, 16, e cfr. Śat. Br. IV, 3, 5, 1).

[3] Se questi 'mondi' sono già occupati da queste divinità, quale è il 'mondo' del sacrificatore?

[4] Cioè: sacrificherebbe senza profitto.

Quindi sacrifichi dopo averlo conosciuto.

3. Avanti il principio della litania mattutina[1], assisosi dietro il fuoco Gārhapatya[2], con la faccia rivolta a nord, il (sacrificatore) intona il *sāman* diretto ai Vasu:

4. « *Apri la porta del (tuo) mondo,* [la terra], *che noi possiamo vederti per (ottenere) sovranità (in terra)* »[3].

5. Poi versa nel fuoco la libazione con le parole: « Reverenza ad Agni padrone della terra, padrone del mondo.

Trova il mondo per me sacrificatore; è quello invero il mondo del sacrificatore. Verrò

6. là io sacrificatore dopo la vita. *Svāhā*![4] Leva via il chiavistello ». Così avendo detto, si alza. I Vasu concedono a lui la spremitura del mattino[5].

7. Avanti il principio della spremitura di mezzogiorno, assisosi dietro il fuoco Āgnīdhrīya, con la faccia rivolta a nord, egli intona il *sāman* diretto ai Rudra:

8. « *Apri la porta del (tuo) mondo,* [l'atmosfera],

[1] *prātaranuvāka*, recitazione del *hotar* come preliminare alla prima 'spremitura', vedi Henry et Caland, *L'Agniṣṭoma*, 130 sgg., 417 sgg.

[2] Questo e i due nominati dopo sono i tre fuochi sacri del grande sacrificio del *soma*.

[3] Alcune sillabe di questo e dei *sāman* che seguono sono accompagnate dalle notazioni musicali (espresse mediante numeri) dei toni, e vi sono inseriti dei *hum* e degli *ā*, al fine di adattare le parole al canto voluto (cfr. Introd. p. 48, e vedi Caland et Henry, *op. cit.* Appendice, II, p. 461 sg. e Van der Hoogt, *The Vedic Chant*, Chap. II, p. 33 sgg.).

[4] Esclamazione usata durante l'offerta.

[5] Fanno partecipe, cioè, il sacrificatore della spremitura del mattino e quindi del loro mondo che il sacrificatore ha riscattato.

che noi possiamo vederti per (ottenere) larga sovranità (nell'atmosfera) ».

9. Poi versa nel fuoco la libazione con le parole: « Reverenza a Vāyu padrone dell'atmosfera, padrone del mondo. Trova il mondo per me sacrificatore; è quello invero il mondo del sacrificatore. Verrò

10. là io sacrificatore dopo la vita. *Svāhā*! Leva via il chiavistello ». Così avendo detto, si alza. I Rudra concedono a lui la spremitura del mezzogiorno.

11. Avanti il principio della terza spremitura, assisosi dietro il fuoco Āhavanīya, con la faccia rivolta a nord, egli intona il *sāman* diretto agli Āditya e quello diretto a Tutti-gli-dèi:

12. « *Apri la porta del (tuo) mondo,* [il cielo], *che noi possiamo vederti per (ottenere) sovranità indipendente (nel cielo)* ».

13. Così il *sāman* agli Āditya. Poi il *sāman* a Tutti-gli-dèi:

« *Apri la porta del (tuo) mondo,* [il cielo], *che noi possiamo vederti per (ottenere) sovranità universale (nel cielo)* ».

14. Poi versa nel fuoco la libazione con le parole: « Reverenza agli Āditya e a Tutti-gli-dèi padroni del cielo, padroni del mondo. Trovate il mondo per me sacrificatore.

15. È quello invero il mondo del sacrificatore. Verrò là io sacrificatore dopo la vita. *Svāhā*! Levate via il chiavistello ».

Così avendo detto, si alza.

16. Gli Āditya e Tutti-gli-dèi concedono a lui la terza spremitura. Conosce invero (tutta) la misura del sacrificio chi così sa — chi così sa.

LETTURA TERZA

Om!

1. 1. In verità quel sole lassù è il miele degli dèi. La traversa[1] è per esso il cielo, il favo è l'atmosfera, i piccoli (delle api) sono gli atomi luminosi.

2. I raggi di quel (sole) volti ad oriente sono le sue celle orientali [anteriori]. Le api sono le *ṛc* [i versi], il fiore è il Ṛg-Veda. Il liquido ambrosiaco[2] è questo (prodotto così): queste (siffatte) *ṛc*

1-11. Il *brahman* è il sole cosmico che mai sorge nè tramonta (sez. 11): a questa conoscenza del *brahman* e al conseguente godimento del 'giorno' perpetuo, uno arriva attraverso la conoscenza della reale natura del sole che brilla nel cielo. Il sole è il miele degli dèi. Dall'arco del cielo, come da una traversa di bambù, pende quel grande favo che è l'atmosfera. Da quei cinque fiori che sono il Ṛg-, il Yajur-, il Sāma-Veda, l'Atharva-Veda e la Leggenda, il *brahman* [la scienza sacra], quelle api che sono i versi, le formole ecc. costituenti quei Veda ecc., elaborano cinque quintuplici succhi ambrosiaci, che vanno a stendersi sul sole, dove appaiono come cinque diverse colorazioni di questo, e costituiscono il mistico cibo di cinque classi di dèi. Ora, chi 'conosce' queste 'ambrosie' fruisce di esse e partecipa della potenza dei gruppi divini connessi con ciascun succo e ciò per periodi di tempo che, in relazione con le varie ambrosie, vanno progressivamente aumentando in modo che il seguente è di due

[1] Di bambù, da cui pende il favo: la linea curva del cielo può parere una trave da cui pende l'atmosfera-favo.

[2] *amṛta* 'immortale' e 'che dà l'immortalità', agli dèi che ne usano.

3. scaldarono[1] questo Ṛg-Veda e come succo di questo quando fu scaldato si produssero gloria, splendore, forza, vigore, nutrimento.

4. Tale (succo) fluì via e s'andò a deporre intorno al sole: è ciò quel che costituisce l'aspetto[2] rosso del sole.

2. 1. I suoi raggi poi volti a mezzogiorno sono le sue celle meridionali [di destra]. Le api sono i *yajus* [le formule], il fiore è il Yajur-Veda. Il liquido ambrosiaco è questo:

2. questi *yajus* scaldarono questo Yajur-Veda e come succo di questo quando fu scaldato si produssero gloria, splendore, forza, vigore, nutrimento.

3. Tale (succo) fluì via e s'andò a deporre intorno al sole: è ciò quel che costituisce l'aspetto bianco del sole.

3. 1. I suoi raggi poi volti a occidente sono le sue celle occidentali [posteriori]. Le api sono i *sāman* [i canti], il fiore è il Sāma-Veda. Il liquido ambrosiaco è questo:

volte più lungo del precedente. Questi periodi sono immaginati come evi, durante ciascuno dei quali il sole sorgerà e rispettivamente tramonterà in punti cardinali sempre diversi. Dopo l'ultimo di essi il sole non sorgerà nè tramonterà più: vi sarà giorno per sempre: ma luce perpetua è il *brahman*. Può realizzare anche ora questo 'giorno per sempre' chi conosce la segreta dottrina del *brahman*.

[1] Le api che posano sui fiori par come che li scaldino, che li covino, il succo che ne estraggono è come il prodotto di questo riscaldamento.

[2] *rūpa*, vale anche: 'forma', 'colore': per i cinque colori attribuiti qui al sole — rosso, bianco, nero, nero intenso, tremolante — cfr. 1, 6, 5.

2. questi *sāman* scaldarono questo Sāma-Veda e come succo di questo quando fu scaldato si produssero gloria, splendore, forza, vigore, nutrimento.

3. Tale (succo) fluì via e s'andò a deporre intorno al sole: è ciò quel che costituisce l'aspetto nero del sole.

4. 1. I suoi raggi poi volti a settentrione sono le sue celle settentrionali [di sinistra]. Le api sono gli *atharvan* e gli *aṅgiras* [gli incantesimi[1]], il fiore è l'*itihāsa* [la leggenda] e il *purāṇa* [l'antica istoria][2]. Il liquido ambrosiaco è questo:

2. questi *atharvan* e *aṅgiras* scaldarono questo *itihāsa* e *purāṇa* e come succo di questo quando fu scaldato si produssero gloria, splendore, forza, vigore, nutrimento.

3. Tale (succo) fluì via e s'andò a deporre intorno al sole: è ciò quel che costituisce l'aspetto nero intenso del sole.

5. 1. I suoi raggi poi volti in alto sono le sue celle poste in alto. Le api sono gli insegnamenti segreti, il fiore è il *brahman*[3]. Il liquido ambrosiaco è questo:

2. questi insegnamenti segreti scaldarono questo *brahman* e come succo di questo quando fu scaldato si produssero gloria, splendore, forza, vigore, nutrimento.

[1] Le formule magiche — di magia bianca le prime, nera le seconde — dell'Atharva-Veda (altro nome del quale è appunto *atharvāṅgirasaḥ*).

[2] *itihāsa* (*iti ha āsa*=così fu) e *purāṇa* (storia 'antica') erano complessivamente chiamati il 'quinto Veda'.

[3] Qui significa 'scienza sacra'; designa cioè le Upaniṣad.

3. Tale (succo) fluì via e s'andò a deporre intorno al sole: è ciò quel che par come che tremoli nel mezzo del sole.

4. Questi[1] sono i succhi dei succhi, poichè i Veda sono succhi e questi sono i loro succhi. Queste sono le ambrosie delle ambrosie, poichè i Veda sono ambrosiaci e queste sono le loro ambrosie.

6. 1. Della prima ambrosia vivono i Vasu con Agni per bocca[2]; gli dèi invero non mangiano nè bevono: si saziano al solo vedere quest'ambrosia.

2. Essi entrano in quest'aspetto (rosso del sole) e da quest' aspetto (,saziatisi con la vista di esso,) escono fuori.

3. Colui che così conosce quest'ambrosia diventa uno dei Vasu e con Agni per bocca si sazia al solo vedere quest'ambrosia. Egli entra in quest'aspetto e da quest'aspetto esce fuori.

4. Per quanto tempo il sole sorgerà a est e tramonterà a ovest, per altrettanto egli otterrà la signoria e la sovranità indipendente dei Vasu.

7. 1. Della seconda ambrosia poi vivono i Rudra con Indra per bocca; gli dèi in vero non mangiano nè bevono: si saziano al solo vedere quest'ambrosia.

2. Essi entrano in quest'aspetto (bianco del sole) e da quest'aspetto escono fuori.

[1] I cinque succhi espressi dai cinque Veda ecc., così con Śaṅkara (Il Deussen *60 Up.*, 102 n. 1 crede invece si alluda solo ai succhi delle Upaniṣad).

[2] Come in II, 24, 3-6, anche qui i Vasu hanno per capo Agni; essi hanno Agni come loro 'bocca': in vero Agni [fuoco] come colui che brucia le offerte sacrificali è la bocca degli dèi

3. Colui che così conosce quest'ambrosia diventa uno dei Rudra e con Indra per bocca si sazia al solo vedere quest'ambrosia. Egli entra in questo aspetto e da quest'aspetto esce fuori.

4. Per quanto tempo il sole sorgerà a est e tramonterà a ovest, per due volte tanto sorgerà a sud e tramonterà a nord e per altrettanto egli otterrà la signoria e la sovranità indipendente dei Rudra.

8. 1. Della terza ambrosia poi vivono gli Āditya con Varuṇa per bocca; gli dèi in vero non mangiano nè bevono: si saziano al solo vedere quest'ambrosia.

2. Essi entrano in quest'aspetto (nero del sole) e da quest'aspetto escono fuori.

3. Colui che così conosce quest'ambrosia diventa uno degli Āditya e con Varuṇa per bocca si sazia al solo vedere quest'ambrosia. Egli entra in quest'aspetto e da quest'aspetto esce fuori.

4. Per quanto tempo il sole sorgerà a sud e tramonterà a nord, per due volte tanto sorgerà a ovest e tramonterà a est e per altrettanto egli otterrà la signoria e la sovranità indipendente degli Āditya.

(vedi p. es. ṚV II, 1, 13 "Te, o Agni, gli Āditya (fecero) loro bocca, te, o savio, gli splendenti fecero loro lingua").
Qui però Agni non ha tale ufficio, nè le divinità han bisogno di bocca: si cibano in maniera mistica, col solo vedere l' 'ambrosia' che forma l' aspetto del sole e appunto per vederla, e così saziarsene, esse 'entrano' in questo aspetto. Nelle seguenti sezioni gli dèi che sono a capo dei rispettivi gruppi divini, forse in quanto guidano al cibo, son detti pure 'bocca' (senza che per essi sussista il motivo che vi è per Agni, ma per meccanica ripetizione della formula, cfr. Senart, 33 n. 3).

9. 1. Della quarta ambrosia poi vivono i Marut con Soma per bocca; gli dèi in vero non mangiano nè bevono: si saziano al solo vedere quest'ambrosia.

2. Essi entrano in quest'aspetto (nero intenso del sole) e da quest'aspetto escono fuori.

3. Colui che così conosce quest'ambrosia diventa uno dei Marut e con Soma per bocca si sazia al solo vedere quest'ambrosia. Egli entra in questo aspetto e da quest'aspetto esce fuori.

4. Per quanto tempo il sole sorgerà a ovest e tramonterà a est, per due volte tanto sorgerà a nord e tramonterà a sud e per altrettanto egli otterrà la signoria e la sovranità indipendente dei Marut.

10. 1. Della quinta ambrosia poi vivono i Sādhya con Brahmā[1] per bocca; gli dèi in vero non mangiano nè bevono: si saziano al solo vedere quest'ambrosia.

2. Essi entrano in quest'aspetto (tremolante del sole) e da quest'aspetto escono fuori.

3. Colui che così conosce quest'ambrosia diventa uno dei Sādhya e con Brahmā per bocca si sazia al solo vedere quest'ambrosia. Egli entra in quest'aspetto e da quest'aspetto esce fuori.

4. Per quanto tempo il sole sorgerà a nord e tramonterà a sud, per due volte tanto sorgerà allo zenit e tramonterà al nadir e per altrettanto egli otterrà la signoria e la sovranità indipendente dei Sādhya.

[1] È il Brahmā maschile, l'Assoluto divenuto dio individuale.

11. 1. Da allora poi, dopo che è sorto allo zenit, non sorgerà nè tramonterà mai più: starà unico nel mezzo. Vi è a ciò questo verso:

2. *Là*[1] *veramente non è tramontato e non è sorto mai.*

Per questa verità, o dèi, che io non perda il brahman.

3. (Il sole) non sorge nè tramonta, è giorno una volta per sempre per colui che così conosce questa segreta dottrina [*upaniṣad*] del *brahman*.

4. Questo spiegò Brahmā a Prajāpati, Prajāpati a Manu, Manu ai suoi discendenti. Il padre insegnò questo *brahman* a Uddālaka Āruṇi[2] che era il figlio maggiore.

5. Un padre deve in vero insegnare questo *brahman* al figlio maggiore o a uno scolaro degno[3]

6. e a nessun altro; se anche uno gli offrisse in dono questa (terra) circondata dal mare e piena di tesori, (dica): « questo vale più di ciò — questo vale più di ciò ».

12. 1. La *gāyatrī* è veramente tutto questo che esiste, quale che siasi. La *gāyatrī* è veramente la pa-

[1] Nel mondo del *brahman* (vedi Śaṅkara).
[2] Cioè figlio di Aruṇa: per lui vedi nota al v, 3, 6.
[3] Cfr. B vi, 3, 12.

12-13. La sezione 12 spiega che la *gāyatrī*, il metro vedico [tre linee di otto sillabe] particolarmente celebrato per la sua santità e potenza — come tale sta per tutta la parola del Veda —, è l'universo ed è più che l'universo. Essa è il *brahman* e il *brahman* è lo spazio entro al cuore (vedi Introd. p. 58, cfr. iii, 18, 1 e iv, 5 sgg.): una serie di identificazioni stabilisce ciò. — Il brano che costituisce la sezione 13,

rola, poichè la parola canta [*gāya-ti*][1] e preserva [*trā-yate*] tutto questo che esiste.

2. La *gāyatrī* è la stessa cosa della terra, poichè tutto questo che esiste è fissato in essa (terra) e non ne esce al di là.

3. La terra è la stessa cosa del corpo nell'uomo, poichè i soffi vitali [i sensi] sono fissati in esso e non ne escono al di là.

4. Il corpo nell'uomo è la stessa cosa del cuore entro all'uomo, poichè i soffi vitali sono fissati in esso e non ne escono al di là.

5. Questa sestuplice[2] *gāyatrī* ha quattro quarti[3];

che è in sè indipendente, è stato unito col precedente per il fatto che il suo contenuto riguarda il cuore. Consta di due parti. Nella prima, 1-6, il cuore è rappresentato come provvisto di cinque aperture [*suṣi*, anche: 'canali'] corrispondenti ai quattro punti cardinali e allo zenit: ciascuna apertura è, mediante una serie di identificazioni — analoghe a quelle di 12 —, messa in relazione con un soffio, con un organo di senso e con un dio-ente naturale: è stabilita dunque mediante quest'ultima relazione l'identità del cuore col mondo esterno. Queste entità identificate sono i 'servi del *brahman*', i 'custodi delle porte del mondo del cielo', al quale, mercè questi 'custodi', giunge chi questo sa. Il *brahman* è qui rappresentato come persona e al mondo dal cielo uno arriva mediante un viaggio (vedi Introd. 77). Nella sez. prec. il punto di vista è differente: l'Assoluto pervade l'universo e l'uomo; non è detto esplicitamente, ma si intende che chi conosce questo realizza immediatamente la sua identità con l' Assoluto.

Come in 12, 7-9 lo 'spazio', in questa seconda parte la luce è la stessa cosa nell'universo e nell'interno dell'uomo. 'Spazio' e 'luce' sono identificazioni dell'Assoluto secondo due dottrine affini.

[1] Cioè: significa, esprime col canto.

[2] Perchè, spiega Śaṅkara, essa è: parola, ciò che esiste, terra, corpo, cuore, soffi.

[3] Lett.: 'piede'; in B. V, 14, 1-4, si fanno speculazioni sui quattro 'piedi' della *gāyatrī*, che sono le quattro linee di

questo è spiegato da una ṛc [da un verso del Ṛg-Veda, X, 90, 3]:

6. « *Tanta è la sua grandezza e anche più grande di così è il Puruṣa: un quarto di lui sono tutti gli esseri, tre quarti di lui è l'immortale nel cielo* ».

7. Quel che si chiama *brahman* è la stessa cosa dello spazio [*ākāśa*] fuori dell'uomo. Lo spazio fuori dell'uomo

8. è la stessa cosa dello spazio entro all'uomo. Lo spazio entro all'uomo

9. è la stessa cosa dello spazio entro al cuore. Ciò è il Pieno[1], l'Immobile. Acquista una fortuna piena, immobile chi così sa.

13. 1. Questo cuore ha cinque aperture degli dèi[2].

La sua apertura orientale è il *prāṇa* [soffio espirato][3], è l'occhio, è il sole [Āditya]. Si veneri (tutto) ciò come splendore e come nutrimento. Splendido e mangiatore di cibo diviene chi così sa.

2. La sua apertura meridionale poi è il *vyāna* [soffio diffuso], è l'orecchio, è la luna [Candramas].

ottonari che costituiscono il verso, [in realtà il verso g. ne ha tre, il quarto esiste solo al di là dell'atmosfera]: qui è evidente che si parla dei quattro quarti della g. perchè essa è identificata col Puruṣa, l' 'Uomo' cosmico, dei cui quattro quarti parla appunto il verso ṛgvedico citato.

[1] Gli stessi epiteti in B. II, 1, 5, in una definizione non accolta. L'epiteto 'pieno' vuol significare l'inesauribilità dello 'spazio' infinito, onnivadente.

[2] Gli 'dèi' sono le entità enumerate poi. Il Deussen, *60 Up.*, 107, ritiene l'espressione *devasuṣayaḥ* analoga alla posteriore *devayāna*.

[3] Vedi per questo e i seguenti termini Introd. § 13.

Si veneri ciò come fortuna e come gloria. Fortunato e glorioso diviene chi così sa.

3. La sua apertura occidentale poi è l' *apāna* [soffio inspirato], è la parola, è il fuoco [Agni]. Si veneri ciò come fulgore di sacra scienza e come nutrimento. Fulgido di sacra scienza e mangiatore di cibo diviene chi così sa.

4. La sua apertura settentrionale poi è il *samāna* [soffio comune], è l'intelletto, è la pioggia [Parjanya]. Si veneri ciò come fama e come bellezza. Famoso e bello diviene chi così sa.

5. La sua apertura in alto poi è l'*udāna* [soffio in alto], è il vento [Vāyu], è lo spazio[1]. Si veneri ciò come forza e come grandezza. Forte e grande diviene chi così sa.

6. Questi sono i cinque servi del *brahman*, custodi delle porte del mondo del cielo [*svarga*]. Chi così conosce questi cinque servi del *brahman*, custodi delle porte del mondo del cielo: nella casa di lui nasce un figlio maschio; ottiene il mondo del cielo chi così conosce questi cinque servi del *brahman*, custodi delle porte del mondo del cielo.

7. La luce poi che splende di là da quel cielo, al di sopra d'ogni cosa, al di sopra di tutto, nei mondi supremi, dei quali non ve ne sono più alti, essa è in verità questa stessa luce che è dentro all'uomo.

[8.] La visione di essa si ha quando nel corpo, al toccarlo, si avverte calore. L'audizione di essa si

1 Manca l'organo corrispondente, il Deussen, *60 Up.*, 108, suppliva 'pelle', ma vedi Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, 84 e n. 3.

ha quando, turando gli orecchi, si ode come un rombo, come crepitio di fuoco che arda[1].

Si veneri ciò come (quella luce divenuta) vista e udita. Diviene meritevole d'esser visto, (diviene) uno di cui si ode (parlare) chi così sa — chi così sa.

14. 1. Il *brahman* è tutto questo (universo). Si deve, in calma[2], venerarlo come *jalān*[3]. Ora, l'uomo è fatto di volontà; come è la volontà dell'uomo in questo mondo, così egli diventa poi che è partito di qui. Egli formi la propria volontà.

2. « Fatto di intelletto, avente come corpo il soffio [respiro][4], come aspetto la luce, come proposito la verità, come io[5] lo spazio; contenente ogni opera, ogni desiderio, ogni odore, ogni sapore: abbracciante tutto questo (universo); muto, indifferente,

3. « questo è il mio *ātman* entro al cuore, più piccolo di un grano di riso o di orzo o di senape o di miglio o del nucleo di un grano di miglio; questo è il mio *ātman* entro al cuore, più grande della terra, più grande dell'atmosfera, più grande del cielo, più grande di questi mondi[6].

[1] Cfr. B. v, 9.

14. La dottrina di Śāṇḍilya, per la quale vedi Introd. § 15.

[2] Rispetto ad ogni passione: questa è la condizione necessaria per realizzare il *brahman*.

[3] *taj* [*tat*, 'lui'] *jalān*: *jalān* (secondo la tradizione anzi *tajjalān*) è un nome formato ad arte, significante misticamente il *brahman* come quello in cui tutto comincia, finisce, respira: per esso cfr. Introd. § 15, in fine.

[4] oppure: i soffi.

[5] *ātman*, qui press'a poco nel senso di: natura, essenza.

[6] Cfr. i capoversi 2-3 con B. v, 6.

4. « Contenente ogni opera, ogni desiderio, ogni sapore; abbracciante tutto questo (universo); muto, indifferente, questo è il mio *ātman* entro al cuore, esso è il *brahman*. Quando me ne andrò di qui, mi unirò con questo (*ātman*) »: per chi (dice a se stesso) così[1], non v'è dubbio alcuno.

Così parlò Śāṇḍilya. — Śāṇḍilya.

15. 1. *Il forziere che ha per ventre l'atmosfera e per fondo la terra non invecchia mai, le regioni celesti sono infatti i suoi angoli, il cielo la sua apertura superiore. Questo forziere è un ricettacolo di beni, in esso è posto tutto questo (universo).*

2. La regione [il lato] orientale di esso ha nome *juhū* [femm.: cucchiaio da libagioni][2]; la meridionale ha nome *sahamānā* ['vincente'][3]; la occidentale ha nome *rājñī* ['regina'][4]; la settentrionale *subhūtā* ['benestante'][5]. Il Vento [*Vāyu*] è il piccolo di queste regioni celesti. Chi così conosce questo Vento

[1] Indirizzando quindi così la propria volontà: questi è sicuro di unirsi con l'*ātman*=*brahman*.

15. Brano magico: l'universo è invocato contro la perdita di un figlio.

[2] Spiega Śaṅkara: "perchè volti a oriente coloro che sacrificano fanno le libazioni" [*juhvati*].

[3] 'Sopportante' secondo Ś., che spiega: « in essa regione gli esseri viventi sopportano [*sahante*] i frutti delle opere peccaminose nella città di Yama ». Più semplicemente: perchè in essa sta Yama [cioè la Morte] che tutto vince.

[4] Perchè, sempre secondo Ś., essa è presieduta dal *re* Varuṇa, oppure a cagione del rosso del crepuscolo.

[5] Perchè vi presiede Kubera e gli altri signori della ricchezza.

come il piccolo delle regioni celesti, non piange un pianto per un figlio.

« Io[1] così conosco questo Vento come figlio delle regioni celesti: che non abbia a piangere un pianto per un figlio.

3. « Ricorro al forziere indistruttibile col tale, col tale, col tale[2].

Ricorro al *prāṇa* [respiro][3] col tale, col tale, col tale.

Ricorro a *bhūḥ*[4] col tale, col tale, col tale.

Ricorro a *bhuvaḥ* col tale, col tale, col tale.

Ricorro a *svaḥ* col tale, col tale, col tale.

4. « Quando ho detto 'ricorro al *prāṇa*', (è che) il *prāṇa* è veramente tutto questo che esiste, qual che si sia: a questo (tutto) come (essente) quel (*prāṇa*) ho ricorso.

5. « E quando ho detto 'ricorro a *bhūḥ*', ho detto questo: 'ricorro alla terra, ricorro all' atmosfera, ricorro al cielo'.

6. « E quando ho detto 'ricorro a *bhuvaḥ*', ho detto questo: 'ricorro al Fuoco [Agni], ricorro al Vento [Vāyu], ricorro al Sole [Āditya]'.

7. « E quando ho detto 'ricorro a *svaḥ*', ho detto questo: 'ricorro al Ṛg-Veda, ricorro al Yajur-Veda, ricorro al Sāma-Veda — ho detto questo ».

1 Parla chi compie il rito.
2 Si deve pronunciare tre volte il nome del figlio (Ś.).
3 Il vento è il respiro cosmico; nel capoverso 4 il *prāṇa* è rappresentato come l'Assoluto.
4 Per *bhūḥ* e le altre due *vyāhṛti* vedi p. 127 n. 1.

16. 1. Il sacrificio è in verità l'uomo. La spremitura[1] mattutina è formata dai suoi (primi) ventiquattro anni. Il verso *gāyatrī* ha ventiquattro sillabe e la spremitura mattutina è accompagnata dalla *gāyatrī*. Con questa parte del sacrificio sono in relazione i Vasu[2]. I Vasu sono in vero i soffi vitali, questi infatti rendono abitato [*vāsayanti*] tutto questo (universo)[3].

2. Se un qualche (male) lo tormenti durante questa età, l'uomo dica: « O soffi, o Vasu, fate continuare questa mia spremitura mattutina sino alla spremitura meridiana. Che io, (che sono) il sacrificio, non sia interrotto nel mezzo dei soffi, dei Vasu ». Da quel (male) si alza e ritorna sano.

3. La spremitura meridiana poi è formata dai (successivi) quarantaquattro anni. Il verso *triṣṭubh* ha quarantaquattro sillabe e la spremitura meridiana

16-17. I due brani sono riuniti in un sol capitolo, come mostra la caratteristica ripetizione alla fine di 17: entrambi interpretano allegoricamente, al modo degli Āraṇyaka, il sacrificio come la vita umana. Nel primo le tre 'spremiture' della giornata sacrificale del sacrificio del *soma* sono considerate come le tre età dell'uomo, le divinità in rapporto con le tre 'spremiture' come i 'soffi vitali': a chi sa questo nessuna malattia verrà a troncare la vita.

Nel secondo brano invece alcune cerimonie aventi luogo nel corso della sessione sacrificale, dai giorni preparatori alla fine, son fatte corrispondere ad atti della vita fisica e morale dell'uomo. Sono interessanti le norme di condotta date in 4; il tono del brano s'eleva verso la fine, dove è promesso a chi si è liberato dal desiderio che egli attingerà, in morte, la luce suprema che è il *brahman*.

[1] *savana*, vedi nota a p. 127.
[2] Per le relazioni tra i gruppi di dèi e i *savana* cfr. II, 24.
[3] Cfr. B., red. Kāṇva, III, 9, 3.

è accompagnata dalla *triṣṭubh*. Con questa parte del sacrificio sono in relazione i Rudra. I Rudra sono in vero i soffi, questi infatti fanno piangere [*rodayanti*] tutto questo (universo)[1].

4. Se un qualche (male) lo tormenti durante questa età, egli dica: « O soffi, o Rudra, fate continuare questa mia spremitura meridiana sino alla terza spremitura. Che io, il sacrificio, non sia interrotto nel mezzo dei soffi, dei Rudra ». Da quel (male) si alza e ritorna sano.

5. La terza spremitura poi è formata dai (successivi) quarantotto anni. Il verso *jagatī* ha quarantotto sillabe e la terza spremitura è accompagnata dalla *jagatī*. Con questa parte del sacrificio sono in relazione gli Āditya. Gli Āditya sono in vero i soffi, questi infatti si prendono [*ādadate*][2] tutto questo (universo).

6. Se un qualche (male) lo tormenti durante questa età, egli dica: « O soffi, o Āditya, fate continuare questa mia terza spremitura sino alla (completa) durata della vita. Che io, il sacrificio, non sia interrotto nel mezzo dei soffi, degli Āditya ». Da quel (male) si alza e ritorna sano.

7. Questo appunto sapendo, disse Mahidāsa Aitareya[3] (al male): « Perchè mi tormenti in questo modo, me che non ne morirò? ». Egli visse cento e sedici anni. Vive cento e sedici anni chi così sa.

1 Cfr. B, III, 9, 4: « Chi sono i Rudra? — Questi dieci soffi che sono nell'uomo e l'*ātman* è undecimo. Essi, quando escono dal corpo mortale fanno piangere e perchè *rodayanti* son detti Rudra ».

2 Quando escono dal corpo.

3 Figlio di Itarā (o Itara).

17. 1. Quando l'uomo ha fame, ha sete, s'astiene dai piaceri, quest'è la sua consacrazione[1].

2. Quando poi mangia, beve, si dà ai piaceri, allora attende alle cerimonie *upasada*[2].

3. E quando ride, gozzoviglia, s'accoppia, allora attende ai canti [*stuta*] e alle recitazioni [*śastra*].

4. E l'ascesi, il far elemosina, la rettitudine, il non nuocere, la veridicità, questi sono i suoi donativi [*dakṣiṇā*] (ai preti officianti).

5. Perciò dicono '*soṣyati*', '*asoṣṭa*'[3]: è (significata) la nuova procreazione di lui. L'abluzione alla fine del sacrificio [*avabhṛtha*] è la sua morte.

6. Questo spiegò Ghora Āṅgirasa a Kṛṣṇa figlio di Devakī[4], e aggiunse: « Egli[5] si è liberato dalla sete (del desiderio), egli nell'ora della morte ricorra a questa triade (di detti): 'tu sei l'imperituro, sei l' inconcusso, sei l' affilato dal soffio vitale'[6] ».

[1] La consacrazione [*dīkṣā*] è il rito iniziale del sacrificio, vedi Caland-Henry, *L'Agniṣṭoma*, 17 sgg.

[2] Cerimonie che durano tre giorni, il 2°, 3°, 4° della sessione sacrificale.

[3] Due voci verbali che appartengono tanto a *su* 'spremere', quanto a *sū, su* 'partorire', 'generare': usate nel sacrificio del *soma* valgono rispettivamente: 'spremerà', 'spremette', ma, riferendole al sacrificio corrispondente alla vita dell'uomo, possono essere intese nel senso di 'genererà', 'generò' [Ś. dà come soggetto: 'la madre'] con allusione alla nuova nascita dell'uomo.

[4] È suggestivo pensare che questo Kṛṣṇa sia lo stesso del Mahābhārata e della Bhagavadgītā, ma le prove addotte sono deboli.

[5] Cioè chi sa questo, che il sacrificio è l'uomo.

[6] La stessa espressione in Atharva-Veda X, 5, 35; il senso qui è: che è il filo, l'orlo estremo, della vita, che sta al sommo della vita. — I tre epiteti sono nel testo al neutro: vanno riferiti al *brahman*.

A questo proposito vi sono due *ṛc*:

7. *Dell' antico seme (vedono la luce mattutina, che s'accende al di là del cielo)*[1].

Noi dalla tenebra la superiore luce vedendo [, lo splendor superiore vedendo], verso Sūrya [Sole], il dio tra gli dèi siamo andati, verso la luce suprema[2] *— verso la luce suprema.*

18. 1. « L'intelletto è il *brahman* »: (come tale) si veneri (l'intelletto). Questo in relazione all'individuo. In relazione poi alle divinità: « lo spazio è il *brahman* »: (come tale) si veneri (lo spazio). In questo modo è stata insegnata la duplice (relazione), rispetto all'individuo e rispetto alle divinità.

2. Questo *brahman* ha quattro quarti [lett.: 'piedi']: un quarto è la parola, uno il *prāṇa* [respiro], uno l'occhio, uno l'orecchio. Questo in relazione all'individuo. In relazione poi alle divinità: un quarto è il Fuoco [Agni], uno il Vento [Vāyu], uno il Sole [Āditya], uno le Regioni celesti [Diśaḥ]. In questo

1 Ṛg-Veda VIII, 6, 30. Nel testo sono riferite solo le prime parole.

2 Ṛg-Veda I, 50, 10. Le parole tra parentesi quadre sono una variante del testo ṛgvedico in Vājasaneyi-Saṃhitā XX, 21, inserita nel nostro testo dell'Up.

La luce e il sole sono in senso proprio nel ṚV., nell'Upaniṣad significano il *brahman*.

18. Il *brahman*=intelletto=spazio (vedi Introd. § 13, in fine); identificazioni dei quattro 'quarti' di cui il *brahman* consta (secondo una vecchia concezione che risale a ṚV, X, 90, 3, cfr. C. III, 12, 5). Si ricordi che, secondo una teoria della natura dell'Assoluto (vedi Introd. § 14, in fine), il *brahman* è luce, onde è detto che ogni suo 'quarto' brilla di quella luce che è costituita dall'entità con cui è identificato.

modo è stata insegnata la duplice (relazione), rispetto all'individuo e rispetto alle divinità.

3. Uno dei quattro quarti del *brahman* è la parola, esso brilla e arde mediante il Fuoco come luce. Brilla e arde per fama, gloria, splendore di sacra scienza chi così sa.

4. Uno dei quattro quarti del *brahman* è il *prāṇa* [respiro], esso brilla e arde mediante il Vento come luce. Brilla e arde per fama, gloria, splendore di sacra scienza chi così sa.

5. Uno dei quattro quarti del *brahman* è l'occhio, esso brilla e arde mediante il Sole come luce. Brilla e arde per fama, gloria, splendore di sacra scienza chi così sa.

6. Uno dei quattro quarti del *brahman* è l'orecchio, esso brilla e arde mediante le Regioni celesti come luce. Brilla e arde per fama, gloria, splendore di sacra scienza chi così sa — chi così sa.

19. 1. 'Il sole è il *brahman*' : quest'è l' insegnamento. Ecco la descrizione:

Questo (universo) era nel principio Non-essere. Questo (Non-essere) era l' Essere. Questo nacque; questo divenne un uovo. Questo giacque per lo spazio di un anno. Esso si spaccò. Le due metà del guscio erano una d'oro e una d'argento.

2. La metà d'argento è questa terra, quella d'oro

19. Il *brahman* è il sole. L'uovo cosmico: vedi Introd. § 18.

il cielo; la membrana esterna [*jarāyu*][1], le montagne; la membrana interna [*ulba*], le nubi e le nebbie; le vene, i fiumi; il liquido di dentro, l'oceano.

3. E quel che nacque fu quel sole lassù. Dietro a lui come nacque si levarono clamori e grida di giubilo e tutti gli esseri e tutti i desideri. Perciò al suo sorgere, a (ogni) suo ritornare si levano clamori e grida di giubilo e tutti gli esseri e tutti i desideri.

4. Chi, così sapendo, venera questo sole come il *brahman*, vi è speranza che clamori favorevoli vengano incontro a lui e lo rallegrino — rallegrino.

[1] Il guscio è pensato come l'involucro d'un feto: *jarāyu* è il corio, *ulba* l'amnio, il liquido è il fluido entro cui è il feto.

LETTURA QUARTA

Om!

1. 1. Jānaśruti Pautrāyaṇa[1] era uno che donava per fede, donava molto, faceva cuocere molto. Egli faceva costruire in ogni luogo degli alloggi (col proposito): « in ogni luogo mangeranno da me ».

2. Ora, una notte passarono in volo delle oche e un'oca si rivolse così a un' (altra) oca: « oh! ohe! tu dall'occhio propizio, tu dall'occhio propizio, la luce di Jānaśruti Pautrāyaṇa si distende pari al cielo; non accostartivi, che tu non t'abbia a bruciare! ».

3. L'altra rispose: « Chi è dunque costui, che tu così ne parli come se fosse Sayugvan[2] Raikva? » — « Come è dunque chi è Sayugvan Raikva? ».

1-3. La dottrina di Raikva: il vento=soffio vitale è l' 'assorbitore' di tutte le cose; tutto finisce in esso. È da supporre che esso sia anche pensato come quello da cui tutto esce, come, cioè, il sostrato dell'universo (cfr. Introd. § 12. in fine). Perchè Raikva conosce questa dottrina, tutto quel che di buono fanno le creature si riunisce in lui.

[1] Figlio di Janaśruti e discendente di Putra.

[2] *Sayugvan* è nome proprio? La parola ha in ṚV x, 130, 4, dove occorre, il significato di 'compagno'. Secondo Śaṅkara, certo perchè Raikva viene trovato sotto un carro, Raikva è chiamato *sa-yugvan* perchè ha un 'carro [*gantrī*]' — il testo di Śaṅkara non è però sicuro, vedi nota a pag. 198 nell'ed.

4. « Come i colpi inferiori vanno a unirsi col colpo *kṛta*[1], quando uno ha vinto con questo, così tutto quel che di buono fanno le creature va a riunirsi in questo (Raikva). Chi sa quel che costui sa è stato così descritto da me ».

5. Jānaśruti Pautrāyaṇa udì questo; riscotendosi (dal sonno) disse allo scalco: « ohè! (senti quel che ho udito)[2]: 'parli come se fosse Sayugvan Raikya' — 'Come è dunque chi è Sayugvan Raikva?' —

6. 'Come i colpi inferiori vanno a unirsi col colpo *kṛta*, quando uno ha vinto con questo, così tutto

dell'Ānandāśrama S. S. —, e i più dei traduttori rendono con: 'dal carro' o 'dal tiro a due'. Ingegnosa ma non del tutto convincente è l'ipotesi del Lüders, *Zu den Upaniṣads*, I, in « Sitzungsberichte d. k. Preussischen Akademie d. Wiss » 1916, pag. 278-309, che *sayugvan* sia un termine di giuoco designante chi 'mette insieme' le vincite; il L. traduce 'der Vereiniger', il 'riunitore' (delle vincite del gioco, con allusione anche al bene fatto dalle creature).

1 Seguo nella traduzione il Lüders, *Das Würfelspiel im alten Indien*, 38 sgg., cfr. lavoro sopra cit., 287. Il *kṛta* era nel giuoco dei dadi il colpo superiore a tutti, chi vinceva con questo colpo, guadagnava tutte le poste.

2 Il re, svegliatosi di soprassalto, colpito dalle parole udite, chiama il servo e gli ripete quello che riguarda Raikva, col quale egli re è stato confrontato. Questa credo sia la semplice situazione (cfr. Hillebrandt, *Aus Brahmanas und Upanisaden*, 73): mancano, è vero, le parole che dovrebbero introdurre la ripetizione da parte del re delle parole udite, ma tutto il racconto è fatto in modo sommario, anche più sotto il servo *ritorna* dalla sua inutile ricerca, senza che prima sia detto che ha avuto l'incarico di essa; eppure il re, ripetendo quel che ha udito, vuole descrivere Raikva al servo perchè questi sappia riconoscerlo nella ricerca, che il re certo gli affida. Differenti sono le situazioni prospettate da Śaṅkara (che i più dei traduttori seguono) e dal Lüders, lavoro cit., 289: si avrebbe un dialogo tra il re e il servo. Secondo Ś. il servo sveglia al mattino il re con parole di elogio, secondo quel che è poi il costume dei *vaitālika*, 'bardi', e il re, modificandone il sen-

quel che di buono fanno le creature va a riunirsi in questo (Raikva). Chi sa quel che costui sa è stato così descritto da me' ».

7. Lo scalco dopo aver cercato (Raikva) tornò (dicendo): « Non (lo) ho trovato ». (Jānaśruti) gli disse: « orsù, incontralo là dove si cerca un brahmano[1] ».

8. Egli si avvicinò a un uomo che sotto un carro si grattava la scabbia. Lo chiamò: « Tu, signore, sei Sayugvan Raikva? » — « Sono io infatti, ehi tu! » rispose. Lo scalco tornò (dicendo). « (Lo) ho trovato ».

2. 1. Allora Jānaśruti Pautrāyaṇa prese seicento vacche, un *niṣka*[2] (d'oro) e un carro tirato da mule e ritornò[3] da lui. Lo chiamò:

2. « Raikva, ecco qui seicento vacche, ecco un *niṣka*, ecco un carro tirato da mule: insegnami, o signore, la divinità che tu veneri come divinità ».

so, gli rivolge le parole della seconda oca: 'tu parli *di me* [e il Böhtlingk inserisce un *mām* 'me', che nel testo non c'è] come se fossi Raikva'; il servo con le parole della prima oca domanda chi sia costui e il re risponde. Per il L. il re si sveglia di soprassalto, chiama il servo e nella confusione gli domanda se egli abbia detto 'come *sayugvan* Raikva': se non altro, per piegare a questo secondo senso la frase dell' oca bisogna forzarla grammaticalmente.

[1] In una località dove dimorano brahmani. Il servo aveva cercato male. Che egli avesse frainteso quel che era stato detto intorno a Raikva (in 6=4), e avesse creduto costui uno *kṣatriya* — perchè al principe compete una parte delle buone opere dei suoi sudditi — è una probabile ipotesi di J. Charpentier, *Brahman*, 19.

[2] Un peso d'oro; può anche significare: un ornamento d'oro.

[3] 'Ritornare' è il significato di *prati-kram*: deve essere stato omesso qualche cosa che precedeva.

3. L'altro rispose: « ah! ah! ohe tu!, o *śūdra*[1], tieni per te (questo) insieme con le vacche ».

Allora di nuovo Jānaśruti Pautrāyaṇa prese mille vacche, un *niṣka*, un carro tirato da mule e sua figlia e ritornò.

4. Lo chiamò: « Raikva, ecco qui mille vacche, ecco un *niṣka*, ecco un carro tirato da mule, ecco una donna, ecco il villaggio nel quale ti trovi: solo istruiscimi, o signore ».

5. E quello rialzando il viso della (fanciulla)[2], disse: « Ha trascinato qua mille vacche! O *śūdra*, con questo viso[3] solo avresti potuto indur(mi) a discorrere ».

Era il (villaggio) detto i Raikvaparṇa[4], nella contrada dei Mahāvṛṣa[5], quello in cui (Raikva) abitò per lui. Gli disse:

3. 1. « Il vento [*vāyu*] è veramente un assorbitore. Quando il fuoco si spegne entra appunto nel vento; quando il sole tramonta entra nel vento; quando la luna tramonta entra nel vento.

2. « Quando l'acqua si dissecca entra nel vento. È infatti il vento che assorbe tutti questi. Ciò rispetto alle divinità.

1 Designazione dell'appartenente all'ultima casta, termine quindi di disprezzo.

2 Abbassato per vergogna.

3 *mukha*, che vuol dire anche: 'bocca'.

4 'I Parṇa di Raikva'; *parṇa* nel suo significato comune indica l'albero *palāśa, butea frondosa*, col legno del quale si facevano vari utensili sacrificali; onde il nome appare adatto a un villaggio di brahmani. Vedi Charpentier, *Brahman*, 20, n. 2.

5 'Dove ci sono grandi tori', contrada forse nel N.-O. dell'India e in ogni caso in un luogo lontano (cfr. AV v, 22, 5).

3. « Ora rispetto all'individuo. Il respiro [*prāṇa*] è veramente un assorbitore. Quando uno dorme la parola entra appunto nel respiro, l'occhio nel respiro, l'orecchio nel respiro, l'intelletto nel respiro. È infatti il respiro che assorbe tutti questi.

4. « Questi sono i due assorbitori, il vento tra gli dèi e il respiro tra i soffi.

5. « Ora, uno studente di scienza sacra domandò l' elemosina a Śaunaka Kāpeya[1] e a Abhipratārin Kākṣaseni mentre veniva servito loro il pasto. Non gli diedero nulla.

6. « Egli disse :

' *Quale è il dio unico, custode dell'universo, che ha ingoiato quattro magnanimi? I mortali, o Kāpeya, non lo vedono, lui, che pure, o Abhipratārin, abita in molti luoghi*[2].

Questo cibo non è stato dato a colui al quale spetta '.

7. « Śaunaka Kāpeya pensando questa risposta disse di rimando : ' *L' anima* [*ātman*] *degli dèi, il genitore delle creature, il divoratore dai denti d'oro, il non dissennato*[3] : *dicono che è grande la sua grandezza, perchè senza essere mangiato mangia ciò che non è cibo.*

Perciò, o studente, noi non veneriamo questo (mondo). — Dategli l'elemosina '.

[1] I vocaboli sono due patronimici : discendente di Śunaka, discendente di Kapi, il primo fa da nome; la persona così nominata è il prete domestico del seguente Abhipratārin figlio di Kakṣasena, uno *kṣatriya*.

[2] Nella domanda in forma d'indovinello è descritto il vento = respiro, e così nella risposta.

[3] *an-a-sūri*, che si può dividere, come fa il Lüders, anche così *ana-sūri* e allora significa : 'signore del soffio'.

8. « Gliela diedero.

Questi sono i cinque e gli altri cinque[1], che fanno dieci: questo è il colpo *kṛta*[2]. Perciò in tutte le regioni celesti dieci, (cioè) il colpo *kṛta*, è cibo. Questa è la Virāj[3] mangiatrice di cibo. Grazie ad essa tutto questo (universo) è visibile[4]. Tutto questo (universo) diventa visibile per colui, diventa un mangiatore di cibo colui che così sa — che così sa ».

4. 1. Satyakāma Jābāla si rivolse alla madre Jabālā: « Desidero fare l'alunnato brahmanico, signora. Di quale casata [*gotra*] sono io? ».

1 Cioè: Vento, fuoco, sole, luna, acqua e respiro, parola, occhio, orecchio, intelletto.

2 Nel gioco dei dadi i tre colpi inferiori al colpo *kṛta*, e cioè i colpi *kali, dvāpara, tretā*, vincono rispettivamente una parte, tre parti, sei parti della posta divisa in dieci parti; il colpo *kṛta* le vince tutte dieci: vedi Lüders, *Das Würfelspiel in altem Indien*, 61.

3 *Virāj* è il nome di un verso costituito di quinari accoppiati, e per questo avere dieci sillabe è messo in relazione col *kṛta*. Ma *virāj* significa anche la materia primordiale che tutto in sè abbraccia.

4 Attraente è la correzione del Lüders, lavoro cit., 295, di *dṛṣṭam* 'veduto' in *daṣṭam* 'afferrato coi denti'.

4-9. Il *brahman* è l'universo: il macrocosmo, il microcosmo. Di quattro serie, ciascuna di quattro elementi, si dice che sono il *brahman* e queste serie includono certo per l'autore del passo tutto l'universo.

Come in III, 12, 4 sg. la *gāyatrī*, identificata con 'tutto questo che esiste', e in III, 18 il *brahman*, anche ora il *brahman* è considerato come diviso in 'quarti': concezione che nella forma originale risale a Ṛv X, 90, 3 sg. (=C. III, 12, 5), dove è detto che un quarto del *puruṣa* è costituito da 'tutti questi esseri' e gli altri tre sono 'l'immortale nel cielo'. Questa concezione si è modificata: nei passi della nostra Upaniṣad la contrapposizione insegnata in Ṛv X, 90, 3 sg. tra un quarto

2. Essa gli rispose: « Non so, figlio, di quale casata tu sia. Ti concepii nella mia giovinezza, quando giravo molto di qua e di là come serva. Io stessa non so di quale casata tu sia. Ma io ho nome Jabālā, tu hai nome Satyakāma. Puoi chiamarti dunque Satyakāma Jābāla[1] ».

3. Egli andò da Hāridrumata Gautama[2] e disse: « Farò l'alunnato brahmanico in casa del signore; possa io essere scolaro del signore ».

4. Quello gli disse: « Di quale casata sei dunque, caro? » Egli rispose: « Io, signore, non so di quale casata io sia. Ne domandai a mia madre; essa mi rispose: 'ti concepii nella mia giovinezza, quando giravo molto di qua e di là come serva. Io stessa non so di quale casata tu sia. Ma io ho nome Jabālā, tu hai nome Satyakāma'. Dunque, signore, sono Satyakāma Jābāla ».

e gli altri tre non c'è più; però una contrapposizione, benchè diversa, c'è ancora nel passo attuale, ed è tra i tre quarti che sono il mondo esterno e il quarto che è il mondo psicofisico dell'uomo (vedi Lüders, *Zu den Upaniṣads* in « Sitzungsberichte d. preuss. Akad. d. Wiss. », XXIV, 1922, 239 sg.; nota il L. che questo isolare l'uomo è uno dei tratti caratteristici che distinguono dal pensiero del periodo ṛgvedico quello del tempo delle Upaniṣad).

Ciascun quarto è distinto a sua volta in quattro quarti: su questa divisione del *brahman* in sedicesimi ha influito la divisione in sedicesimi di Prajāpati, che è già in Vājasaneyi-Saṃhitā, VIII, 30: tale divisione fu trasferita all'universo, agli animali, all'uomo; delle sedici parti di quest' ultimo è parola anche nella nostra Upaniṣad, VI, 7, 11 (vedi citazioni in Lüders, lavoro cit., 240).

[1] Cioè: figlio di Jabālā. Satyakāma significa: 'che ama la verità'; per la stessa parola nel senso di 'i cui desideri sono reali' vedi Introd., p. 59, n. 2.

[2] Hāridrumata, che è pure un patronimico da Haridrumant, discendente da Gotama.

5. Quello disse: « Questo chi non è brahmano non è capace di dirlo così apertamente. Porta qua, o caro, la legna da bruciare[1]; ti inizierò: non ti sei allontanato dalla verità ». Dopo che lo ebbe iniziato, separò (dal resto del gregge) quattrocento vacche magre e deboli e disse: « Segui queste (vacche), caro ». Spingendole avanti (Satyakāma) disse: « Che io non ritorni se non con mille ».

Egli rimase fuori un certo numero di anni. Quando esse arrivarono a mille,

5. 1. allora un toro[2] lo chiamò: « Satyakāma! » — « Signore? » egli rispose. — « Noi abbiamo raggiunto il mille, tu facci raggiungere la casa del maestro,

2. e io voglio rivelarti un quarto del *brahman* ». — « Il signore me lo riveli ». Quello gli disse: « La regione celeste orientale è un sedicesimo, la regione occidentale è un sedicesimo, la regione meridionale è un sedicesimo, la regione settentrionale è un sedicesimo: questo veramente, o caro, è il quarto del *brahman* formato di quattro sedicesimi che ha nome l'Esteso.

3. « Chi, così sapendo, venera questo quarto del

[1] Portare legna a un brahmano è professarsi suo scolaro, cfr. V, 11, 7; VIII, 7, 1.

[2] Secondo Śaṅkara il toro è il dio Vāyu entrato nel toro, e così il fuoco, l'oca, lo smergo sono rispettivamente Agni, Āditya, il *prāṇa*. Sulla inverosimiglianza di tale spiegazione e sui probabili rapporti degli animali e del fuoco con gli enti di cui essi parlano fa giuste osservazioni il Lüders, in lavoro cit., 230 sgg.; gli animali e il fuoco rappresenterebbero i quattro elementi: terra (toro), fuoco, spazio (oca), acqua (smergo): un essere di ciascuno di essi rivela la natura del *brahman*.

brahman formato di quattro sedicesimi come l'Esteso, diviene esteso in questo mondo. Guadagna mondi estesi chi, così sapendo, venera questo quarto del *brahman* formato di quattro sedicesimi come l' Esteso.

6. 1. « Il fuoco ti rivelerà un (altro) quarto »

Quello, quando fu l'indomani, spinse avanti le vacche. Dove esse si trovarono al tramonto, là accese un fuoco, rinchiuse le vacche, mise su della legna e si pose a sedere a occidente del fuoco, vicino ad esso, con la faccia ad oriente.

2. Il fuoco lo chiamò : « Satyakāma ! ». — « Signore? » egli rispose.

3. « Io voglio rivelarti, o caro, un quarto del *brahman* ». — « Il signore me lo riveli ». Gli disse : « La terra è un sedicesimo, l'atmosfera è un sedicesimo, il cielo è un sedicesimo, l'oceano è un sedicesimo : questo veramente, o caro, è il quarto del *brahman* formato di quattro sedicesimi che ha nome l'Infinito.

4. « Chi, così sapendo, venera questo quarto del *brahman* formato di quattro sedicesimi come l' Infinito, diviene infinito[1] in questo mondo. Guadagna mondi infiniti chi, così sapendo, venera questo quarto del *brahman* formato di quattro sedicesimi come l'Infinito.

7. 1. « Un'oca[2] ti rivelerà un (altro) quarto ».

Quello, quando fu l'indomani, spinse avanti le vacche. Dove esse si trovarono al tramonto, là ac-

[1] Cioè : non soffre limitazioni.
[2] maschile in sscr.

cese un fuoco, rinchiuse le vacche, mise su della legna e si pose a sedere a occidente del fuoco, vicino ad esso, con la faccia ad oriente.

2. Un'oca volatagli accanto lo chiamò: « Satyakāma! »

« Signora? » egli rispose.

3. « Io voglio rivelarti, o caro, un quarto del *brahman* ».

« La signora me lo riveli ». Gli disse: « Il fuoco è un sedicesimo, il sole è un sedicesimo, la luna è un sedicesimo, la folgore è un sedicesimo: questo veramente, o caro, è il quarto del *brahman* formato di quattro sedicesimi, che ha nome il Luminoso.

4. « Chi, così sapendo, venera questo quarto del *brahman* formato di quattro sedicesimi come il Luminoso, diviene luminoso in questo mondo. Guadagna mondi luminosi chi, così sapendo, venera questo quarto del *brahman* formato di quattro sedicesimi come il Luminoso.

8. 1. « Uno smergo ti dirà l'(altro) quarto ».

Quello, quando fu l'indomani, spinse avanti le vacche. Dove esse si trovarono al tramonto, là accese un fuoco, rinchiuse le vacche, mise su della legna e si pose a sedere a occidente del fuoco, vicino ad esso, con la faccia ad oriente.

2. Uno smergo volatogli accanto lo chiamò: « Satyakāma! » — « Signore? » egli rispose.

3. « Io voglio rivelarti, o caro, un quarto del *brahman* ». — « Il signore me lo riveli ». Gli disse: « Il respiro è un sedicesimo, l'occhio è un sedicesimo, l'orecchio è un sedicesimo, l'intelletto è un se-

dicesimo: questo veramente, o caro, è il quarto del *brahman* formato di quattro sedicesimi che ha nome l'Appoggiato[1].

4. « Chi, così sapendo, venera questo quarto del *brahman* formato di quattro sedicesimi come l'Appoggiato, diviene (bene) appoggiato in questo mondo. Guadagna mondi (bene) appoggiati chi, così sapendo, venera questo quarto del *brahman* formato di quattro sedicesimi come l'Appoggiato ».

9. 1. Arrivò alla casa del maestro. Il maestro lo chiamò: « Satyakāma! » — « Signore? » egli rispose.

2. Tu, caro, hai l'aspetto luminoso come di uno che conosce il *brahman*. Chi ti ha dunque istruito? » — « Altri (esseri) che uomini, » rispose « ma, come desidero, sia il signore stesso a rivelar(melo[2]),

3. « poichè ho udito dire dagli eguali del signore che la scienza quando è appresa direttamente dal maestro va per la via più giusta[3] ».

(Il maestro) gli espose quello stesso (insegnamento); niente vi discordò — discordò[4].

[1] *āyatanavant* 'che ha una sede, un appoggio' nel respiro, nell'occhio ecc.

[2] Il *brahman*.

[3] Così secondo l'acuta emendazione del Lüders, *op. cit.*, 237.

[4] L'insegnamento del maestro fu eguale in tutto a quello che il discepolo aveva già udito.

10. 1. Upokosala Kāmalāyana[1] fece il suo alunnato presso Satyakāma Jābāla. Per dodici anni ebbe cura dei fuochi (sacrificali) di lui. Questi, mentre rimandò a casa gli altri scolari, lui non rimandò.

2. La moglie gli disse: « Lo studente si è affaticato. Ha curato bene i fuochi. (Bada) che i fuochi non gli palesino (la dottrina) prima di te. Palesala tu a lui ». Ma senza avergliela palesata, egli si assentò.

10-15. Satyakāma Jābāla è qui maestro, un maestro che, anche dopo trascorso il periodo dell'alunnato, non partecipa al suo alunno la sua scienza, tanto che i suoi fuochi sacrificali lo precedono nell'istruire l'alunno ammalatosi e recusante il cibo.

L'insegnamento verte sulla natura del *brahman*=*ātman*.

Dapprima i fuochi spiegano che il *brahman* è soffio, è gioia, è spazio: ma questa triplice natura del *brahman* si fa duplice, perchè gioia, *ka*, e spazio, *kha*, sono identificati (il suono simile delle due parole favorisce l'identificazione): il *brahman* è allora soffio e spazio (in relazione rispettivamente all'individuo e al cosmo). Poi ciascun fuoco dà un'altra istruzione: tre serie di quattro fenomeni naturali sono identificate rispettivamente con l' 'uomo nel sole', l' 'uomo nella luna' e l' 'uomo nella folgore' e con uno dei fuochi: e tutto questo s'identifica con l'*ātman* — come è significato dall'espressione di 14, 1: 'siffatta scienza di noi (fuochi) e scienza dell'*ātman* è tua' —.

I fuochi hanno identificato l' Assoluto col mondo esterno, ma il maestro intervenendo contrappone, ancora una volta, al mondo esterno l'uomo, perchè identifica l'*ātman*=*brahman* con l' 'uomo nell'occhio', con l'anima dell'individuo.

La dottrina nel suo insieme presenta analogia — la serie di quattro enti, i quattro 'uomini' — con quella insegnata a Satyakāma secondo il racconto del brano precedente, a parte il fatto che qui come là quelli che insegnano sono enti non umani. Nel brano presente è poi espressa l' identità dell'*ātman* col *brahman* e vi è l'allusione al *saṃsāra* implicita nell'insegnamento (15, 5) del come, chi sa, si libera dalla rinascita [vedi Introd. p. 75 sg.].

[1] Discendente di Kamala.

3. Egli [Upakosala] a causa di una malattia prese a non mangiare. La moglie del maestro gli disse: « Studente, mangia; perchè non mangi? » Egli rispose: « Molti desideri di diversa specie ci sono qui nell'uomo. Io sono pieno di malattie: non mangerò ».

4. Allora i fuochi si dissero tra loro: « Lo studente si è affaticato. Ci ha curati bene; orsù, palesiamogli (la dottrina) ».

Gli dissero: « Il *brahman* è il soffio, il *brahman* è *ka* ['gioia'], il *brahman* è *kha* ['spazio'] »[1].

5. Egli disse: « Io comprendo che il *brahman* è il soffio, ma non comprendo *ka* nè *kha* ». Essi dissero: « In verità quel che è *ka* è anche *kha*, quel che è *kha* è anche *ka* ». Gli palesarono così (il *brahman* come) e il soffio e lo spazio [*ākāśa*].

11. 1. Poi il fuoco 'domestico [*gārhapatya*]' gli insegnò:

« Terra, fuoco, cibo, sole: siffatto è l' uomo [*puruṣa*] che si vede nel sole e questo sono io, proprio questo sono io ».

2. (I fuochi:) « Chi, così sapendo, lo[2] venera come tale, allontana da sè l'azione cattiva; diventa possessore del mondo[3]; percorre intera la vita, vive a lungo; non si estinguono i suoi discendenti. Noi aiutiamo in questo mondo e in quello chi, così sapendo, lo venera come tale ».

[1] Cfr. B. v, 1, 1, « Il *brahman* è *kha* ».
[2] Il fuoco.
[3] Del mondo del fuoco che ha parlato.

12. 1. Poi il fuoco 'cucinatore dell' *anvāhārya*'[1] gli insegnò:

« Acqua, regioni celesti, stelle, luna: siffatto è l'uomo che si vede nella luna e questo sono io, proprio questo sono io ».

2. « Chi, così sapendo, lo venera come tale *ecc. come in* **11**, 2 ».

13. 1. Poi il fuoco 'oblatorio [*āhavanīya*]' gli insegnò:

« Soffio, spazio, cielo, folgore: siffatto è l'uomo che si vede nella folgore e questo sono io, proprio questo sono io ».

2. « Chi, così sapendo, lo venera come tale *ecc. come in* **11**, 2 ».

14. 1. Essi dissero: « Upakosala, siffatta scienza di noi (fuochi) e scienza dell'*ātman* è tua, o caro. Ma il maestro ti dirà la via ».

Il suo maestro ritornò. Il maestro lo chiamò: « Upakosala! »

2. « Signore? » egli rispose. — « Il tuo volto, caro, è luminoso come di uno che conosce il *brahman*. Chi dunque ti ha istruito? » — « Chi m'avrebbe istruito, signore? » e dicendo questo pareva dissimulasse, « questi in verità che hanno quest'aspetto ne hanno un altro »[2] e dicendo questo accennò ai fuochi. « Che cosa dunque ti hanno detto, caro? »

3. « Questo (e questo) », egli rispose. — « Vera-

1 È l'offerta mensile ai Mani nel giorno della luna nuova; il fuoco è anche detto *dakṣina*, 'meridionale'.

2 Credo si alluda a quello che i fuochi hanno detto: di essere l'uomo nel sole ecc.

mente, o caro, ti hanno parlato (solo) dei mondi. Ma io ti dirò ciò, (per cui) in chi così sa l'azione cattiva non s'attacca così come l'acqua non s' attacca alla foglia di loto ». — « Il signore me lo dica ». Gli disse:

15. 1. « Quell'uomo che si vede nell' occhio è l'*ātman,* » gli disse « quest'è l'immortale, il libero da pericolo, quest'è il *brahman.*

Perciò anche se su di esso (occhio) versano (un liquido), o burro chiarificato o acqua, questo scorre solo verso le palpebre.

2. « Quest'(uomo) lo chiamano *saṃyadvāma,* perchè tutte le cose piacevoli [*vāma*] confluiscono [*abhisaṃyanti*] in lui. Tutte le cose piacevoli confluiscono in colui che così sa.

3. « Egli è proprio *vāmanī,* perchè conduce [*nayati,* da *nī*] tutte le cose piacevoli. Conduce tutte le cose piacevoli colui che così sa.

4. « Egli è proprio *bhāmanī,* perchè risplende [*bhāti*] in tutti i mondi. Risplende in tutti i mondi colui che così sa.

5.[1] « Poi, sia che per costui (che così sa) facciano (alla sua morte) i riti funebri, sia che no, egli entra[2] nella fiamma; dalla fiamma nel giorno; dal giorno nella quindicina della luna crescente; dalla quindicina della luna crescente nei sei mesi durante

[1] Per il contenuto di questo brano vedi v, 10, 1-2, cfr. B. vi, 2, 15, e Introd. § 21.

[2] Il testo ha il verbo al plurale, perchè il compilatore qui si è servito, senza preoccuparsi di concordare in numero il verbo col soggetto, del passo che occorre in v, 10, 1-2 dove v'è un soggetto plurale.

i quali (il sole) procede verso settentrione; da (questi) mesi nell'anno; dall'anno nel sole; dal sole nella luna; dalla luna nella folgore. Qui vi è un uomo non di umana natura;

[6.] egli lo[1] fa andare al *brahman*.

Quest'è la via degli dèi, la via del *brahman*. Coloro che la percorrono, in questo gorgo umano non tornano — non tornano ».

16. 1. Veramente quel che purifica [il Vento] è il sacrificio [*yajña*]. Egli andando purifica tutto questo (universo). Perchè andando [*yan*] purifica tutto questo (universo), per questo è il sacrificio [*yajña*]. L'intelletto e la parola sono le sue rotaie.

2. Di queste due una l'appresta il *brahmán* col suo intelletto[2], l'altra il *hotar*, l'*adhvaryu*, l' *udgātar* con la loro parola[3]. Quando il *brahmán* dopo che è cominciata la litania del mattino [*prātaranuvāka*] e prima del verso finale parla [rompe il silenzio],

3. appresta solo una rotaia[4], l'altra viene a mancare.

1 Nel testo è plurale, per ragione analoga a quella indicata nella nota prec.

16-17. Doveri del prete *brahmán*: quando deve tacere (16) e quando parlare (17).

Il contenuto di tutto questo brano è, più ampio, in Aitareya-Brāhmana, V, 32-34 (vedi Deussen, *60 Up.*, 129).

2 Perchè solo il suo pensiero è in azione; egli deve tacere a differenza degli altri preti. Vedi nota 2 a p. 45.

3 Cioè con le recitazioni, mormorazioni di formule, e canti rispettivamente.

4 Quella formata dalla parola.

Come un uomo che cammina avendo un piede solo o un carro che procede con una ruota sola riceve danno, così ha danno il suo sacrificio. In conseguenza del sacrificio danneggiato anche il sacrificatore ha danno; egli col sacrificare peggiora.

4. Invece, quando il *brahmán* dopo che è cominciata la litania del mattino e prima del verso finale non parla, apprestano entrambe le rotaie e non ne viene a mancare una.

5. Come un uomo che cammina avendo entrambi i piedi o un carro che procede con entrambe le ruote sta sorretto, così sta sorretto il suo sacrificio. In conseguenza del sacrificio sorretto anche il sacrificatore sta sorretto; egli col sacrificare migliora.

17. 1. Prajāpati scaldò i mondi[1]. Di questi scaldati che furono spremette i succhi: il Fuoco [Agni] dalla terra, il Vento [Vāyu] dall'atmosfera, il Sole [Āditya] dal cielo.

2. Egli scaldò queste tre divinità. Di queste scaldate che furono spremette i succhi: le *ṛc* dal Fuoco, i *yajus* dal Vento, i *sāman* dal Sole.

3. Egli scaldò questa Triplice Scienza. Di essa scaldata che fu estrasse i succhi: *bhūḥ*[2] dalle *ṛc*, *bhuvaḥ* dai *yajus*, *svar* dai *sāman*.

4. Perciò se (il sacrificio) riceve danno da (un errore ne) le *ṛc*, (il *brahmán*) faccia una libazione nel fuoco *gārhapatya* dicendo: « *bhūḥ svāhā!* » Mercè appunto questo succo delle *ṛc*, mercè la potenza del-

[1] Cfr. II, 23, 3 sg.
[2] Vedi nota a II, 23, 3.

le *ṛc*, egli raggiusta il danno[1] venuto al sacrificio dalle *ṛc*.

5. Se poi (il sacrificio) riceve danno da (un errore ne) i *yajus*, (il *brahmán*) faccia una libazione nel fuoco *dakṣina* dicendo: « *bhuvaḥ svāhā*! » Mercè appunto questo succo dei *yajus*, mercè la potenza dei *yajus*, egli raggiusta il danno venuto al sacrificio dai *yajus*.

6. Se poi (il sacrificio) riceve danno da (un errore ne) i *sāman*, (il *brahmán*) faccia una libazione nel fuoco *āhavanīya* dicendo: « *svaḥ svāhā*! » Mercè appunto questo succo dei *sāman*, mercè la potenza dei *sāman*, egli raggiusta il danno venuto al sacrificio dai *sāman*.

7. Come uno raggiusta l'oro col sale[2], l'argento con l'oro, lo stagno con l'argento, il piombo con lo stagno, il rame col piombo, il legno col rame, il legno col cuoio[3],

8. così mercè la potenza di questi mondi, di queste divinità, di questa Triplice Scienza (il *brahmán*) raggiusta il danno venuto al sacrificio. Ha davvero il medicamento quel sacrificio, nel quale vi è un *brahmán* che così sa.

9. In verità è inclinato verso settentrione[4] quel sacrificio, nel quale vi è un *brahmán* che così sa.

1 Secondo l' immagine suggerita dalle parole del testo il danno prodotto al sacrificio è come qualche cosa di rotto che si deve rimettere insieme, risaldare insieme [*saṃdadhāti*].

2 Un acido come borace e simili, spiega Śaṅkara.

3 O, correggendo il testo,: il cuoio col legno.

4 Significa: che procede bene; il sud invece è inauspicioso perchè sede dei morti (cfr. Śāṅkhāyana-Brāhmaṇa, VI, 10, citato dal Deussen, *60 Up.*, 131). Il nord fa ricordare il cammino del sole verso nord nel *devayāna*; IV, 15, 5.

Per il *brahmán* che così sa vi è questo verso [*gāthā*]:

In qualunque parte si volga[1], *là va* 10. *l'uomo.*
Solo il brahmán come prete del sacrificio preserva,
quale cavalla[2], *gli esecutori (del sacrificio).*

Il *brahmán* che così sa preserva il sacrificio, il sacrificatore e tutti gli officianti. Perciò si deve prendere come proprio *brahmán* solo uno che così sa e non uno che così non sa — uno che così non sa.

[1] Il soggetto sarà il *brahmán* e il senso sarà: tutti vanno dove c'è un tale *b.*, per assumerlo nei loro sacrifici. È verosimile che il verso avesse in origine un significato differente da quello che qui gli ha fatto prendere il compilatore, ma quale è difficile indovinare. È anche probabile (vedi M. Müller, SBE I, 71, n. 3) che la terza linea del verso — *brahmaivaika ṛtvik* —, metricamente dubbia, sia stata inserita nel verso in origine di tre linee (*gāyatrī*).

[2] Forse in quel che era il significato primitivo di queste linee la parola *kuru* (che qui vale 'esecutori' — *kartar*, spiega Śaṅkara) designava il popolo dei Kuru: se così, si sarà trattato di una cavalla, *aśvā*, portante in salvo i Kuru in battaglia (cfr. Śaṅkara); ma nel senso attuale del verso il confronto s'adatta male: leggendo, invece di *aśvā*, *śvā* (metricamente *śuā*) si ha: 'quale un cane', paragone più appropriato (come pare al Deussen, che segue il Dizionario di Böhtlingk e Roth).

LETTURA QUINTA

Om!

1. 1[1]. In verità chi conosce il maggiore[2] e il migliore[3], diventa e il maggiore e il migliore. Il soffio [respiro] è per l'appunto e il maggiore e il migliore.

2. In verità chi conosce il più dovizioso, diventa il più dovizioso tra i suoi. La parola è per l'appunto il più dovizioso.

3. In verità chi conosce il sostegno, diventa ben sostenuto e in questo mondo e in quello. L'occhio è per l'appunto il sostegno.

4. In verità chi conosce il successo, gli si compiono con successo tutti i desideri, e i divini e gli umani. L'orecchio è per l'appunto il successo.

5. In verità chi conosce la sede, diventa una sede per i suoi. L'intelletto è per l'appunto la sede.

1-2. Ciascun organo di senso ha una sua particolare qualità (1, 1-5): chi mira a qualche cosa di grande ha da far proprie queste qualità e a tal fine deve preparare una certa bevanda magica e compiere i riti relativi (2, 4-8). A mostrare la superiorità del respiro sugli altri 'soffi' è inserito l'apologo della contesa dei 'soffi'.

[1] Con 1-2, 1-2 cfr. B. VI, 1.

[2] Propriamente, secondo il senso del vocabolo sscr.: 'il più anziano'.

[3] Sottintendi: soffio.

6. Ora i soffi [gli organi dei sensi] contesero su chi fosse il migliore, ciascuno affermando: « io sono il migliore », « io sono il migliore ».

7. I soffi andarono dal padre Prajāpati e dissero: « Signore, chi di noi è il migliore? » Egli rispose:

« Quello, partito il quale il corpo appare ridotto nel peggior stato, è il migliore di voi ».

8. La parola se ne partì. Essa rimase fuori un anno, poi ritornò e chiese: « Come avete potuto vivere senza di me? » — « Così come i muti, che non parlano, ma respirano col respiro, vedono con l'occhio, odono con l'orecchio, pensano con l'intelletto ». La parola rientrò.

9. L'occhio se ne partì. Esso rimase fuori un anno, poi ritornò e chiese: « Come avete potuto vivere senza di me? » — « Così come i ciechi, che non vedono, ma respirano col respiro, discorrono con la parola, odono con l'orecchio, pensano con l'intelletto ». L'occhio rientrò.

10. L'orecchio se ne partì. Esso rimase fuori un anno, poi ritornò e chiese: « Come avete potuto vivere senza di me? » — « Così come i sordi, che non odono, ma respirano col respiro, discorrono con la parola, vedono con l'occhio, pensano con l'intelletto ». L'orecchio rientrò.

11. L'intelletto se ne partì. Esso rimase fuori un anno, poi ritornò e chiese: « Come avete potuto vivere senza di me? » — « Così come i fanciulli[1], che non hanno intelletto, ma respirano col respiro, discorrono con la parola, vedono con l'occhio, odono con l'orecchio ». L'intelletto rientrò.

[1] Oppure: 'gli stolti'.

12. Quando poi volle partirsene il soffio [respiro], come un buon cavallo strapperebbe con sè i piuoli a cui son legate le pastoie[1], così esso strappò con sè gli altri soffi. Fattisi intorno a lui, essi dissero: « Signore, sii tu: tu sei il migliore di noi; non partirtene ».

13. Quindi la parola gli disse: « Se io sono il più dovizioso, sei tu che sei il più dovizioso »[2]. Poi l'occhio gli disse: « Se io sono l'appoggio, sei tu che sei l'appoggio ».

14. Poi l'orecchio gli disse: « Se io sono il successo, sei tu che sei il successo ». Poi l'intelletto gli disse: « Se io sono la sede, sei tu che sei la sede ».

15. Invero non si dice 'le parole', nè 'gli occhi', nè 'gli orecchi', nè 'gli intelletti', ma si dice solo 'i soffi', poichè il soffio è [comprende in sè] tutti quelli.

2. 1. Egli [il soffio] disse: « Che cosa sarà mio cibo [*anna*]? » — « Qualunque cosa v'è qui, fino ai cani, fino agli uccelli, » risposero. Perciò (tutto) questo è l'*anna* ['cibo'] dell'*ana* ['soffio']. *Ana* è invero il nome evidente[3].

Per chi così sa non c'è nulla che non sia cibo[4].

2. Egli disse: « Che cosa sarà mio vestito? » — « L'acqua, » risposero. Perciò (gli uomini), quando

[1] Cfr. Ṛg-Veda I, 162, 14.

[2] Le qualità che appaiono in ciascun 'soffio' sono in realtà non di questo, ma del respiro: vedi la seconda spiegazione di Śaṅkara.

[3] *ana* (da *an* 'respirare') è la forma semplice, generica, da cui si fanno mediante prefissi i vari composti di senso più ristretto: con *pra*, *prāṇa*, con *apa*, *apāna*, ecc.

[4] Cfr. B. VI, I, 14 e II, 2, 4; cfr. anche C. V, 18, 1.

ora vogliono mangiare, circondano esso [cibo] di acqua prima e dopo (il pasto)[1]. Così (il soffio) ottiene il vestito e diventa non ignudo.

3. Quando Satyakāma Jābāla ebbe insegnato questo a Gośruti Vaiyāghrapadya[2], aggiunse: « Se si dicesse ciò anche a un tronco d'albero secco, nascerebbero in esso rami e spunterebbero foglie »[3].

4.[4] Ora se uno vuol pervenire a qualche cosa di grande, compia la consacrazione nel giorno della luna nuova e nella notte della luna piena mescoli in latte cagliato e miele un miscuglio ottenuto con erbe d'ogni specie; libi nel fuoco del burro [*ājya*] dicendo: « *svāhā*[5] al maggiore, al migliore! », poi versi il residuo[6] (del burro) nel miscuglio.

5. Dicendo: « *svāhā* al più dovizioso! » libi nel fuoco del burro fuso e versi il residuo nel miscuglio. Dicendo: « *svāhā* all'appoggio! » libi nel fuoco del burro fuso e versi il residuo nel miscuglio. Dicendo: « *svāhā* al successo! » libi nel fuoco del burro fuso e versi il residuo nel miscuglio. Dicendo: « *svāhā* alla sede! » libi nel fuoco del burro fuso e versi il residuo nel miscuglio.

6. Poi ritraendosi adagio (dal fuoco) prende nel

[1] Si allude all'uso di sciacquarsi la bocca, vedi B. VI, 1, 14, in fine.

[2] 'Discendente di Vyāghrapad'.

[3] Cfr. B. VI, 3, 7-12, dove però il fatto del rinverdire del tronco secco è pensato come conseguenza del versarvi su la bevanda magica.

[4] Cfr. B. VI, 3, 1-6.

[5] Pressappoco: 'salute!' 'benedizione!'.

[6] Quel che rimane nel fondo del recipiente (*sampāta*).

cavo delle mani accostate il miscuglio e recita a bassa voce:

« *Hai nome Ama*[1] *poichè tutto questo (universo) è in* [*amā*] *te. È il maggiore, il migliore, il re, il padrone. Egli mi faccia ottenere di essere il maggiore, il migliore, il re, il padrone.*

Che io sia tutto questo (universo) ».

7. Poi recitando la *ṛc* seguente [Ṛg-Veda v, 82, 1] beve un sorso (del miscuglio) a ogni quarto:

« *Scegliamo di Savitar quel* — beve un sorso — *cibo noi, del dio*: — beve un sorso — *(cibo) il migliore, che più ristora tutti.* — beve un sorso — *che noi possiamo acquistare la rapidità del Dispensatore di bene* [*Bhaga*] » — beve tutto.

[8.] Dopo aver pulito il vaso (di metallo [*kaṃsa*]) o la tazza (di legno [*camasa*]), si asside a occidente del fuoco, sopra una pelle oppure sulla nuda terra, trattenendo la voce, senza lasciarsi dominare (da alcunchè)[2]. Se egli vede (in sogno) una donna, sappia che il rito ha avuto buon esito.

8. [9.] Su ciò vi è questo verso:

Quando, praticandosi riti diretti al compiersi di un desiderio, si vede nei sogni una donna, si riconosca il buon esito di quelli in questa visione del sogno — in questa visione del sogno.

[1] *ama* è probabilmente anche qui forma pronominale ('quello'), come in 1, 6, 1-4; il Deussen, *60 Up.* 136, invece, ritiene che qui si abbia una parola derivata da *am* e traduce: der Gewaltige, cfr. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, III, 533. Per Śaṅkara è (mistica) designazione del *prāṇa*.

[2] Cioè: padrone di sè.

3. 1.[1] Śvetaketu Āruṇeya[2] si recò all'assemblea dei Pañcāla[3]. Pravāhaṇa Jaivali[4] gli chiese: « Ragazzo, tuo padre ti ha istruito? » — « Sì certo, signore ».

2. « Sai dove vanno le creature partendo da questo mondo? » — « No, signore ». — « Sai come di nuovo tornano qui? » — « No, signore ». — « Sai il dividersi delle due strade, la via degli dèi e la via dei Padri? » — « No, signore ».

3. « Sai come il mondo di là non si riempie mai? » — « No, signore ». — « Sai come alla quinta offerta le acque assumono favella umana? » — « No proprio, signore ».

4. « Perchè allora hai detto di essere istruito? In vero, chi non sa queste cose, come può chiamarsi istruito? »

Egli [il ragazzo] angustiato andò alla casa del padre e gli disse: « Senza avermi realmente istruito tu, signore, mi hai detto: 'ti ho istruito'.

5. « Un appartenente alla casta guerriera[5] mi ha posto cinque quesiti e io non ho saputo scioglierne neppure uno ».

Quello [il padre] rispose: « Come tu ora mi hai

3-10. La dottrina dei cinque fuochi, vedi Introd. § 21.

[1] Cfr. B., VI, 2.

[2] 'Discendente di Āruṇi'.

[3] La contrada di questi si trovava tra la Jamunā [Jumna] e la Gaṅgā [Gange]: era il Doab Gangetico.

[4] 'Discendente di Jīvala'; è il re.

[5] L'espressione sscr. può significare anche: 'un semplice *kṣatriya*, uno *kṣ.* qualunque'.

detto di essi, (è) che[1] io non ne so neppure uno. Se li avessi saputi, perchè non te li avrei esposti? »

6. Gautama[2] si recò alla residenza del re. Questi, quando egli giunse, gli rese il dovuto onore. Egli [il re] la mattina dopo si alzò per andare alla sala delle adunanze [*sabhā*][3]. (Il re) disse a lui: « Onorando Gautama, scegliti un dono fra ciò che è possesso umano ». Egli rispose: « Tieni per te ciò che è possesso umano, o re; a me spiega solo le parole che pronunciasti in presenza del ragazzo ».

Quello rimase perplesso[4].

7. Gli ordinò: « Trattienti (presso di me) per un lungo tempo ». Gli disse poi: « Come tu mi hai detto, o Gautama, (è) che per l'addietro prima di te questa dottrina non è pervenuta ai brahmani; perciò in tutti i mondi l'insegnamento (di essa) rimase unicamente presso la casta guerriera ».

Gli disse poi:

4. 1. « In vero, o Gautama, quel mondo di là è un fuoco (sacrificale). Suo combustibile è il sole, fumo i raggi, fiamma il giorno, carboni la luna, faville gli astri.

1 Il compilatore qui e al capoverso 7 riassume malamente: il testo risulta lacunoso; la traduzione è perciò incerta.

2 'Discendente di Gotama': nome di famiglia di Uddālaka Āruṇi padre di Śvetaketu; cfr. IV, 4, 3; vedi per Uddālaka Āruṇi III, 11, 4; V, 3, 1 e 11, 2; VI, 1 sgg.

3 Si potrebbe anche (considerando *sabhāga* del testo *sabhāga udeyāya* come *sabhāge* e non come *sabhāgaḥ*) intendere con Śaṅkara: « Egli (Gautama) la mattina dopo si presentò (al re) che era andato nella sala delle adunanze ».

4 Perchè non può rivelare così senz'altro la sua dottrina, bisogna prima che Āruṇi si faccia suo scolaro (vedi B. VI, 2, 7).

2. « In questo tal fuoco gli dèi versano come offerta la fede. Da quest'offerta nasce il re Soma[1].

5. 1. « In vero, o Gautama, Parjanya [il temporale] è un fuoco. Suo combustibile è il vento, fumo la nube, fiamma il lampo, carboni la folgore, faville i chicchi di grandine.

2. « In questo tal fuoco gli dèi versano come offerta il re Soma. Da quest'offerta nasce la pioggia.

6. 1. « In vero, o Gautama, la terra è un fuoco. Suo combustibile è l'anno, fumo lo spazio, fiamma la notte, carboni i punti cardinali, faville i punti intermedi.

2. « In questo tal fuoco gli dèi versano come offerta la pioggia. Da quest'offerta nasce il cibo.

7. 1. « In vero, o Gautama, l'uomo è un fuoco. Suo combustibile è la voce, fumo il soffio, fiamma la lingua, carboni l'occhio, faville l'orecchio.

2. « In questo tal fuoco gli dèi versano come offerta il cibo. Da quest'offerta nasce lo sperma.

8. 1. « In vero, o Gautama, la donna è un fuoco. Suo combustibile è il grembo, fumo è quando (l'uomo) l'invita, fiamma è la vulva, carboni è quando (l'uomo) fa dentro, faville la voluttà.

2. « In questo tal fuoco gli dèi versano come offerta lo sperma. Da quest' offerta nasce l'embrione.

[1] Il sacro liquore e, poi, come qui, la luna, cfr. Introd. p. 65.

9. 1. « È così che 'alla quinta offerta le acque assumono favella umana [3, 3]'. L'embrione, circondato dalla membrana giace dentro dieci mesi, nove mesi o quanto che sia, poi nasce.

2. « Nato, vive quanto dura la sua vita. Quando muore, lo portano di qui[1] al luogo destinato per (darlo al) fuoco, dal quale è venuto, dal quale è sorto.

10. 1. « Perciò quelli che così sanno e quelli che nella foresta venerano la fede come (loro) ascesi, entrano (dopo morte) nella fiamma, dalla fiamma nel giorno, dal giorno nella quindicina della luna crescente, dalla quindicina della luna crescente nei sei mesi durante i quali (il sole) procede verso settentrione,

2. « da (questi) mesi nell'anno, dall' anno nel sole, dal sole nella luna, dalla luna nella folgore. Qui vi è un uomo non di natura umana; egli li fa andare al *brahman*. Questo è il cammino che è la via degli dèi[2].

3. « Quelli poi che nel villaggio venerano il sacrificio e l'opera meritoria come il (loro) far doni, entrano nel fumo, dal fumo nella notte, dalla notte nell' altra quindicina, dall' altra quindicina nei sei mesi durante i quali (il sole) procede verso mezzodì. Costoro non raggiungono l'anno.

4. « Dai mesi (entrano) nel mondo dei Padri, dal mondo dei Padri nello spazio, dallo spazio nella luna: quest'è il re Soma, quest'è il cibo degli dèi, gli dèi ne mangiano.

[1] Dal villaggio, spiega Śaṅkara.
[2] Cfr. IV, 15, 5-6.

5. « Dimorano qui finchè vi è un residuo[1] (delle opere), poi per lo stesso cammino, come son venuti, ritornano nello spazio, dallo spazio nel vento. Uno dopo esser divenuto vento, diventa fumo; dopo essere divenuto fumo, diventa nebbia;

6. « dopo essere divenuto nebbia, diventa nube; dopo essere divenuto nube, scende in pioggia. Essi nascono quaggiù come riso e orzo, erbe e alberi, sesamo e fave. Di qui [da questa condizione] è invero più difficile uscire. Poichè, quando qualcuno mangia (quel[2]) cibo ed emette sperma, solo allora uno torna ancora[3] in vita.

7. « Quelli che quaggiù hanno una condotta gradevole c'è da aspettarsi che entrino in una matrice gradevole, nella matrice d'una donna di casta brahmanica, o *kṣatriya*, o *vaiśya*. Quelli invece che quaggiù hanno una condotta fetida c'è da aspettarsi che entrino in una matrice fetida, nella matrice d'una cagna, d'una scrofa, d'una *caṇḍāla*.

8. « Per nessuna poi di queste due vie si trovano questi piccoli esseri che ritornano continuamente[4], (per i quali sempre si dice) : « Nasci ! muori ! » : questo è il terzo posto. Ecco perchè quel mondo di là non si riempie mai.

Perciò si stia in guardia. V'è al proposito il seguente verso :

[1] *sampāta*: il termine designa il residuo dell'oblazione che rimane nel recipiente, vedi v, 2, 4 e nota 6, cfr. Introd. p. 67.
[2] I vegetali sopra nominati.
[3] Oppure, leggendo con Śaṅkara *tadbhūyaḥ*: 'chi è appunto in tale condizione (di sperma) torna in vita'.
[4] 'Tafani, zanzare, vermi ecc.': Śaṅkara; cfr. B. vi, 16, in fine.

9. « *Chi ruba oro e chi beve surā*[1], *chi giace nel letto* [*con la moglie*] *del maestro e chi uccide un brahmano: questi quattro cadono in basso*[2] *e, quinto, chi li pratica.*

10. « Chi poi così conosce questi cinque fuochi, neppure se pratica quei (quattro), viene insozzato dal peccato. Puro, netto, partecipe del mondo puro diventa chi così sa — chi così sa ».

11. 1. Prācīnaśāla Aupamanyava[3], Satyayajña Pauluṣi, Indradyumna Bhāllaveya, Jana Śārkarākṣya, Buḍila Āśvatarāśvin, questi possessori di gran-

[1] Una specie d'acquavite.

[2] Dalla loro casta, oppure: cadono nell'inferno (così Oldenberg, *Die Lehre der Up.*, 111).

11-24. Il brano è un rimaneggiamento di Śatapatha-Brāhmaṇa, x, 6, 1. (Cfr. Introd. § 12). Nel Brāhmaṇa la ricerca è intorno ad Agni Vaiśvānara, cioè ad Agni che è 'comune a tutti gli uomini'. Il vecchio epiteto del dio Fuoco alludeva, forse ai vari aspetti del fuoco nel cielo, nell'aere, sulla terra; per i ricercatori del Brāhmaṇa, nei quali opera l'idea della fondamentale unità dell'universo, esso viene a significare che il primo principio è in tutto quello che esiste; in quanto l'epiteto (che del resto è usato nel brano quasi sempre da solo) è di Agni, questi è pensato come il primo principio, del quale si ricerca la natura: la conclusione è che Agni Vaiśvānara comprende in sè l'universo ed è nel tempo stesso, grande come una spanna, nel capo dell'uomo. Nell'Upaniṣad ad Agni è sostituito l'*ātman*, il quale è in 11, 1 accostato al *brahman*, cioè identificato con questo (di cui poi non è più parola), il che vuol dire che l'*ātman* è, come è il *brahman*, il principio dell'universo. I brahmani, che, davanti al re a cui sono ricorsi per istruzione, ne indagano la natura, errano perchè

[3] 'Discendente di Upamanyu'; i patronimici che seguono significano: 'discendente' rispettivamente 'di Puluṣa', 'di Bhāllavi', 'di Śarkarākṣa', 'di Aśvatarāśva'.

di case e grandi conoscitori del Veda si riunirono e indagarono: chi è il nostro *ātman*, chi è il *brahman*?

2. Essi decisero tra loro: «Invero, o signori, c'è Uddālaka Āruṇi[1] che studia ora questo *ātman* comune a tutti gli uomini; orbene, andiamo da lui». E vi andarono.

3. Quello decise tra sè: «Questi possessori di grandi case e grandi conoscitori del Veda mi interrogheranno; io certo non potrò rispondere a tutto; orbene, io li indirizzerò ad un altro[2]».

vedono solo un lato dell'*atman*, quello che mettono in relazione con un singolo fenomeno naturale, ma non lo conoscono nella sua totalità. L'*ātman vaisvānara* è tutto ciò che è fuori dell'uomo e sta anche, grande come una spanna, nell'interno di tutti gli uomini: essendo dovunque, ben gli si addice l'epiteto di Agni. — Le singole forme a cui si riferiscono i brahmani sono parti del corpo dell'*ātman*, il conoscerle apporta singoli beni materiali (enumerati nelle sezioni 12-17), ma chi conosce veramente l'*ātman v.* nella sua totalità, partecipa dell'universalità di lui: questo è il significato delle ultime parole di 18, 1 (cfr. 24, 2).

Come gli elementi della natura, anche gli elementi del rituale, la *vedi*, l'erba da cui questa è ricoperta, i fuochi sacri, equivalgono a parti del corpo dell'*ātman v.* (18, 2). Ad Agni spetta un sacrificio giornaliero, l'*agnihotra*: ora, invece di questo e in armonia con la concezione dell'*ātman v.* esposta precedentemente, viene spiegato nella seconda parte del brano (19-24) un sacrificio ai *prāṇa*; al posto del latte, si deve offrire, quando si mangia, del cibo ai propri soffi: *prāṇa, vyāna, apāna, samāna, udāna*. L'effetto di tale sacrificio si estende, oltre i soffi, a tutti gli elementi del mondo interno ed esterno che sono collegati coi soffi (cfr. III, 13); l'offerta di cibo fatta dall'uomo a se stesso va, poichè l' *ātman v.* è nell' uomo, a tutto l'universo che l'*ātman* comprende in sè (vedi 24, 2): questo è il vero *agnihotra*.

[1] 'Figlio di Aruṇa', Āruṇi è padre di Śvetaketu Āruṇeya, vedi V, 3, 1.

[2] Uddālaka è consapevole dei limiti del suo sapere e teme che, se tentasse di andare al di là di essi, lo colpirebbe, ma-

4. E disse loro: « Invero, o signori, c'è il re Aśvapati Kaikeya[1] che studia ora questo *ātman* comune a tutti gli uomini; orbene, andiamo da lui ». E vi andarono.

5. Ad essi, come arrivarono, (il re) fece rendere, a ciascuno singolarmente, il dovuto onore. La mattina dopo alzatosi disse:

« *Nella mia contrada non c'è ladro, nè avaro, nè bevitore di liquori inebrianti, nè chi non mantenga il fuoco sacro, nè un ignorante, nè un dissoluto, tanto meno una dissoluta.*

Io sto per sacrificare, o signori; quanto compenso darò a ciascuno degli officianti, tanto ne darò ai signori. Rimangano i signori »[2].

6. Essi dissero: « Una persona deve parlare dell'oggetto del quale essa si occupa[3]. Tu ora studi appunto quest' *ātman* comune a tutti gli uomini: istruiscici intorno ad esso ».

7. (Il re) disse loro: « Vi risponderò domattina ».

Essi ritornarono l'indomani nell'antimeriggio con legna da ardere in mano[4]. Senza averli iniziati così loro disse (il re):

gicamente, un malanno, vedi Ruben, *Ueber die Debatten in d. alten Up.*, ZDMG, 83, 1929, 242.

[1] Discendente di Kekaya, re dei Kekaya.

[2] Il re suppone che i brahmani sieno venuti da lui solo per guadagnare onorari: date le condizioni sopradescritte del suo paese, non vi può vedere altro motivo.

[3] Oppure: 'Una persona deve dire l'oggetto per il quale viene'.

[4] Con ciò significano la loro intenzione di farsi scolari del re, vedi IV, 4, 5.

12. 1. « Aupamanyava, come chi veneri tu l' *ātman*? » — « Come il cielo, onorando re, » rispose. — « Invero è l'*ātman* comune a tutti gli uomini (in quanto è) l'assai luminoso[1] quello come il quale tu veneri l'*ātman*. Perciò si vede nella tua famiglia spremere il *soma* per un giorno, per più di un giorno, per parecchi giorni;

2. « tu mangi cibo e vedi ciò che ti è caro. Mangia cibo e vede ciò che gli è caro, v'è fulgore di sacra scienza nella famiglia di colui, che come tale venera l'*ātman* comune a tutti gli uomini. Ma questa è la testa dell' *ātman*; — soggiunse — la tua testa sarebbe caduta via se tu non fossi venuto da me ».

13. 1. Poi disse a Satyayajña Pauluṣi: « Prācīnayogya[2], come chi veneri tu l'*atman*? » — « Come il sole, onorando re, » rispose. — « Invero è l' *ātman* comune a tutti gli uomini (in quanto è) l'onniforme[3] quello come il quale tu veneri l' *atman*. Perciò si vedono nella tua famiglia molti (beni) di ogni forma,

2. « un carro tirato da mule pronto, una schiava, un *niṣka* (d'oro)[4]; tu mangi cibo.... *ecc. come in* 12, 2... Ma questo è l' occhio dell' *ātman*; — soggiunse — saresti divenuto cieco se tu non fossi venuto da me ».

[1] Nel passo corrispondente del Śat.-Br. si legge, invece di *sutejas*, 'assai luminoso', *sutatejas*, 'che ha lo splendore del *soma* spremuto'; con questo secondo epiteto s'accorda meglio la menzione del *soma* che subito segue.

[2] 'Discendente di Prācīnayoga', altro patronimico di Satyayajña.

[3] Cioè: che fa vedere tutte le forme delle cose.

[4] Vedi nota 2 a p. 151.

14. 1. Poi disse a Indradyumna Bhāllaveya: « Vaiyāghrapadya[1] come chi veneri tu l'*ātman*? » — « Come il vento, onorando re, » rispose. — « Invero è l'*ātman* comune a tutti gli uomini (in quanto è) il percorrente vie diverse quello come il quale tu veneri l'*ātman*. Perciò vengono a te diversi donativi, ti seguono diverse file di carri;

2. « tu mangi..... Ma questo è il soffio dell' *ātman*; — soggiunse — il tuo soffio ti sarebbe uscito fuori, se tu non fossi venuto da me ».

15. 1. Poi disse a Jana: « Śārkarākṣya, come chi veneri tu l'*ātman*? » — « Come lo spazio, onorando re, » rispose. — « Invero è l'*ātman* comune a tutti gli uomini (in quanto è) l'esteso quello come il quale tu veneri l'*ātman*. Perciò tu sei esteso in progenie e in dovizia;

2. « tu mangi..... Ma questo è il corpo dell' *ātman*; — soggiunse — il tuo corpo sarebbe andato in pezzi, se tu non fossi venuto da me ».

16. 1. Poi disse a Buḍila Āśvatarāśvi: « Vaiyāghrapadya, come chi veneri tu l' *ātman*? » — « Come l'acqua, onorando re, » rispose. — « Invero è l'*ātman* comune a tutti gli uomini (in quanto è) la ricchezza quello come il quale tu veneri l' *ātman*. Perciò sei ricco e prospero;

2. « tu mangi..... Ma questa è la vescica dell'*ātman*; — soggiunse — la tua vescica sarebbe crepata, se tu non fossi venuto da me ».

[1] Altro patronimico, che è anche di Gośruti (vedi V, 2, 3) e di Buḍila.

17. 1. Poi disse a Uddālaka Āruṇi: « Gautama, come chi veneri tu l'*ātman*? » — « Come la terra, onorando re, » rispose. — « Invero è l'*ātman* comune a tutti gli uomini (in quanto è) il sostegno quello come il quale tu veneri l'*ātman*. Perciò tu sei ben sostenuto in progenie e in bestiame;

2. « tu mangi..... Ma questi sono i piedi dell'*ātman*; soggiunse — i tuoi piedi si sarebbero svigoriti, se tu non fossi venuto da me ».

18. 1. Disse poi a loro (tutti): « Invero voi che questo *ātman* comune a tutti gli uomini conoscete come separatamente [come un singolo ente], mangiate cibo[1]; ma colui che questo siffatto *ātman* comune a tutti gli uomini venera come misurante la misura di una spanna[2], mangia cibo

[1] Con questo si allude anche a tutti gli altri beni materiali, e limitati, che la conoscenza insufficiente dell' *ātman* procura.

[2] *prādeśamātram abhivimānam*: punto discusso e variamente interpretato dai commentatori indigeni e dai traduttori. — Bisogna tener presente il corrispondente passo, x, 6, 1, 10-11, del Śat.-Br., ove è detto che i *vaiśvānara*, separati, cioè le singole parti del *v.*, raggiungono nel loro insieme la misura di una spanna, misurata dalla fronte al mento dell'uomo: fronte, occhi, narici, spazio nella bocca, acqua nella bocca, mento sono ciascuno uno dei *vaiśvānara*; l' uomo [*puruṣa*], vien poi detto alla fine del capoverso 11, è Agni *vaiśvānara*. Secondo il passo del Śat.-Br., Agni è tutto l'universo ed è dentro al capo dell'uomo. Questo essere tutto ed essere nell'uomo viene riferito all' *ātman* nel passo upaniṣadico; l'immagine dell'*ātman* grande come una spanna può stare, come sta, da sola, l'idea infatti dell'*ātman* come qualche cosa di piccolo e piccolissimo ricorre, altrimenti espressa, anche altrove, vedi p. es. III, 14, 3.

Il participio *abhivimāna* è inteso da Śaṅkara e dagli interpreti che lo seguono come significante: 'riconosciuto come

in tutti i mondi, in tutti gli esseri, in tutti gli *ātman*[1].

2. « Di questo tale *ātman* comune a tutti gli uomini il (cielo) assai luminoso è solo la testa, il (sole) onniforme solo l'occhio, il (vento) che percorre vie diverse solo il soffio, lo (spazio) esteso solo il corpo, l' (acqua che è) ricchezza è solo la vescica, (la terra che è) il sostegno è solo i piedi; la *vedi*[2] è solo il petto, lo strato d'erba solo i peli[3], il (fuoco) *gārhapatya* è solo il cuore, l'*anvāhāryapacana* solo l'intelletto, l'*āhavanīya* solo la bocca[4].

identico all'io' dell'individuo, 'attribuito a se stesso' dall'individuo (il participio ricorda il termine del Vedānta *abhimāna*, 'il riferire tutti gli oggetti all'io', vedi M. Müller, SBE, I, 89): il Deussen *60 Up.*, 151, traduce: « Wer aber diesen Ātman Vaiśvānara so [zeigend] als eine spanne gross auf sich selbst (*abhi*) bezogen (*vimāna*) verehrt, der isst die Nahrung' ecc. Śaṅkara *ad* Vedānta-Sūtra I, 2, 32 dà un' altra spiegazione: 'Che è vicino (*abhi*=*abhigata*) perchè è l'anima individuale ed è *vimāna* perchè manca la misura (quindi: 'incommensurabile'). È evidente che queste interpretazioni sono forzate: il prefisso *abhi* non può avere il valore che gli si attribuisce; vedi quel che osserva in proposito Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, 136 sg. Anche il Deussen traduce in *All. Gesch. d. Phil.* I, II, 84: 'eine spanne gross an Abmessung'. Il Böhtlingk corregge in *ativimānam* 'über alles Maass hinausgehend', così gira la difficoltà e contrappone al piccolo come una spanna l'infinito.

[1] Cfr. V, 2, 1.

[2] Il leggero scavo oblungo a quattro lati un po' concavi su cui si posano le sostanze destinate al sacrificio. Il termine si rende approssimativamente con 'altare'. Sulla *vedi* era sparsa dell'erba sacra.

[3] Cfr. B. VI, 4, 3 (dove però si parla della donna).

[4] Per i fuochi vedi IV, 11-13: si noti che il focolare del *gārh.* ha forma rotonda, quello del *anvāh.* è a mezzaluna, quello dell'*āh.* è quadrato.

19. 1. « Perciò il primo cibo a cui uno s'avvicina (quando si mette a mangiare) serve d'offerta. La prima offerta che uno offre[1], la offra dicendo: '*svāhā* al *prāṇa* [soffio espirato]!' Il *prāṇa* si sazia.

2. « Saziandosi il *prāṇa*, si sazia l'occhio; saziandosi l'occhio, si sazia il sole; saziandosi il sole, si sazia il cielo; saziandosi il cielo, si sazia ogni cosa su cui il cielo e il sole dominano; dietro il saziarsi di questo uno si sazia di progenie, di bestiame, di cibo, di splendore, di fulgore di sacra scienza.

20. 1. « Poi la seconda (offerta) che offre, uno la offra dicendo: '*svāhā* al *vyāna* [soffio diffuso]!' Il *vyāna* si sazia.

2. « Saziandosi il *vyāna*, si sazia l'orecchio; saziandosi l' orecchio, si sazia la luna; saziandosi la luna, si saziano le regioni celesti; saziandosi le regioni celesti, si sazia ogni cosa su cui le regioni celesti e la luna dominano; dietro il saziarsi di questo... *ecc. come in* **19**, 2.

21. 1. « Poi la terza (offerta) che offre, uno la offra dicendo: '*svāhā* all' *apāna* [soffio inspirato]!' L'*apāna* si sazia.

2. « Saziandosi l' *apāna*, si sazia la parola; saziandosi la parola, si sazia il fuoco; saziandosi il fuoco, si sazia la terra; saziandosi la terra, si sazia

[1] Non nel fuoco, probabilmente, ma nella sua bocca stessa. — Questo sacrificio ai *prāṇa* è giornaliero come l'*agnihotra*; il quale consiste in un'offerta, fatta alla mattina e alla sera, di due libazioni di latte (scaldato sul fuoco *gārhapatya* e mescolato con acqua) nel fuoco *āhavanīya*.

ogni cosa su cui la terra e il fuoco dominano; dietro il saziarsi di questo.....

22. 1. « Poi la quarta (offerta) che offre, uno la offra dicendo : '*svāhā* al *samāna* [soffio comune] ! ' Il *samāna* si sazia.

2. « Saziandosi il *samāna*, si sazia l'intelletto; saziandosi l'intelletto, si sazia Parjanya [il dio del temporale]; saziandosi Parjanya, si sazia la folgore; saziandosi la folgore, si sazia ogni cosa su cui la folgore e Parjanya dominano; dietro il saziarsi di questo.....

23. 1. « Poi la quinta offerta che offre, uno la offra dicendo : '*svāhā* all' *udāna* [soffio in alto] ! ' L'*udāna* si sazia.

2. « Saziandosi l'*udāna*, si sazia la pelle; saziandosi la pelle, si sazia il vento; saziandosi il vento, si sazia lo spazio; saziandosi lo spazio, si sazia ogni cosa su cui il vento e lo spazio dominano; dietro il saziarsi di questo......

24. 1. « Chi senza saper questo offre l' *agnihotra* : ciò sarebbe come se uno rimovesse i carboni (accesi) e versasse l'offerta nella cenere.

2. « Ma chi così sapendo offre questo *agnihotra*, egli versa l'offerta in tutti i mondi, in tutti gli esseri, in tutti gli *ātman*.

3. « Come si brucerebbe la pannocchia d' una canna (che fosse) ficcata nel fuoco, così si bruciano tutti i peccati di colui che così sapendo offre questo *agnihotra*.

4. « Perciò se uno che così sa desse anche a un *caṇḍāla* il residuo (dell' offerta)[1], egli verserebbe l'offerta nell'*ātman* comune a tutti gli uomini. Vi è a ciò il seguente verso:

5. « *Come qui i fanciulli affamati siedono attorno alla madre, così tutti gli esseri siedono attorno all'agnihotra — siedono attorno all'agnihotra* ».

[1] Nel vero *agnihotra* il residuo è dato solo a un brahmano

LETTURA SESTA

Hariḥ *om!*

1. 1. Śvetaketu era il figlio di (Uddālaka) Āruṇi[1]. Il padre gli disse: « Śvetaketu, va' a passare il tuo alunnato. In verità, o caro, nessuno della nostra famiglia diventa, per non avere studiato, come uno (che sia) brahmano solo di nome ».

2. Egli a dodici anni si fece scolaro e a ventiquattro, dopo aver studiato tutti i Veda, ritornò a casa con una grande opinione di sè, stimandosi un dotto, orgoglioso.

Il padre gli disse: « Śvetaketu, poichè ora tu, o caro, hai una grande opinione di te, ti stimi un dotto, sei orgoglioso, hai anche domandato dell'insegnamento,

3. mercè il quale diviene una cosa udita ciò che non si è ancora udito, una cosa pensata ciò che non si è ancora pensato, una cosa conosciuta ciò che non si è ancora conosciuto? »[2].

1-7. Bisogna conoscere quell'unica realtà, conosciuta la quale tutto è conosciuto. Questa realtà è il *sat*, l' 'Essente', sostanza dell' universo. Dal *sat* emanano tre elementi che unendosi tra loro costituiscono tutte le cose. — Vedi Introd. § 17.

[1] Per questo personaggio cfr. III, II, 4; V, 3, I e II, 2; per Śvetaketu V, 3, I.

[2] Cfr. B, II, 4, 5 in fine e IV, 5, 6 in fine.

— « Come è questo insegnamento, signore? »

4. « Come, o caro, mediante un solo blocco d'argilla si può conoscere tutto quel che è fatto d'argilla, (tutto ciò essendo) un appigliarsi alla parola[1], una modificazione, un nome, mentre la realtà è una sola, l'argilla;

5. « Come, o caro, mediante una sola pallottola[2] di rame si può conoscere tutto quel che è fatto di rame, (tutto ciò essendo) un appigliarsi alla parola, una modificazione, un nome, mentre la realtà è una sola, il rame;

6. « Come, o caro, mediante un solo coltello da unghie si può conoscere tutto quel che è di ferro, (tutto ciò essendo) un appigliarsi alla parola, una modificazione, un nome, mentre la realtà è una sola, il ferro: così, o caro, è questo insegnamento »[3].

7. « Certamente gli onorandi (miei maestri)[4] non

[1] *vācārambhaṇam*; la individualità dei singoli oggetti sta aggrappata unicamente alle parole, è affare di parole, non di sostanza: le singole cose non sono essenzialmente distinte, a sè, sono solo modificazioni dell'unica realtà, sono, corrispondentemente, denominazioni. Le cose non esistono indipendenti dall'unica realtà. Il passo è inteso dal Deussen e da altri differentemente: 'La modificazione è un appigliarsi alle parole, è un nome'; si avrebbe così negata la pluralità e affermata la irrealtà del mondo (Deussen, *60 up.* 154, cfr. *Allg. Gesch. d. Phil.* I, II, 40 sg.): ma non è questo il pensiero delle antiche Upaniṣad.

[2] Anche: 'un solo amuleto di rame'.

[3] Mediante questo insegnamento si arriva a conoscere un *quid*, per il quale vale quello che negli esempi è detto per l'argilla, il rame, il ferro: conoscere questo *quid*, che è l'Ente unico, è conoscere tutto quello che esiste (vedi capoverso 3), perchè l'Ente è la sostanza di tutto. Questa è la vera conoscenza, non i Veda! (capoverso 2).

[4] Plurale maiestatico.

sapevano ciò; infatti se l'avessero saputo, come non me l'avrebbero detto? Ma spiegamelo tu, signore». — « Sia, caro», rispose (il padre).

2. 1. « Questo (universo), o caro, era nel principio soltanto l'Essere [*sat*], unico senza secondo. Alcuni a questo proposito dicono: 'questo (universo) era nel principio soltanto il Non-essere [*asat*], unico senza secondo; da questo Non-essere nacque l' Essere'.

2. « Ma invero come potrebbe, caro, esser così? — soggiunse — come potrebbe nascere l'Essere dal Non-essere? Ma questo (universo), o caro, era nel principio soltanto l'Essere, unico senza secondo.

3. « Esso pensò: 'che io mi moltiplichi! che io mi riproduca!'. Esso emise il calore [*tejas*][1]. Il calore pensò: 'che io mi moltiplichi! che io mi riproduca!'. Esso emise l'acqua. Per questo ogni qualvolta l'uomo soffre caldo[2] o suda, allora dal calore si produce l'acqua.

4. « L'acqua pensò: 'che io mi moltiplichi! che io mi riproduca!'. Essa emise il cibo[3]. Per questo ogniqualvolta piove, allora v'è cibo abbondantissimo, poichè il cibo nasce dall'acqua.

1 Il termine *tejas* significa tanto il calore quanto la luce del fuoco.

2 Forse si allude allo stato febbrile; altri intendono il *śocati* del testo nel senso di 'soffre dolore' e allora l' acqua è le lagrime.

3 Con 'cibo' [*anna*] è indicato l'elemento solido, la terra; e quest'elemento è di color nero, come l'acqua è di color bianco, il *tejas* di color rosso (vedi 4, 1 sgg.).

3. 1. « Questi esseri hanno solo tre semi [modi di nascere]: da un uovo, da un vivente, da un germe[1].

2. « Quella divinità[2] pensò: 'orsù, voglio entrare in queste tre divinità[3] con questo (mio) *ātman* vivente [*jīva ātman*][4] e sceverare 'nome e forma'[5].

3. « 'voglio far triplice ognuna di esse'. Quella divinità entrò in queste tre divinità con questo (suo) *ātman* vivente e sceverò 'nome e forma'.

4. « Fece ciascuna di esse triplice. Ma come, o caro, queste tre divinità diventano ciascuna triplice, imparalo da me.

4. 1. « L'aspetto rosso del fuoco è l'aspetto del calore, il bianco è quello dell'acqua, il nero[6] quello del cibo; (così) l'esser fuoco è sparito dal fuoco[7], (che) è un appigliarsi alla parola, una modificazio-

[1] Questo capoverso si collega con la sezione precedente per via del numero tre che qui e lì occorre; ha però osservato il Formichi, *Il pensiero religioso nell'India*, 199, che non si tratta di una semplice intrusione, perchè vi è un nesso logico: la nascita degli esseri è dovuta o al calore (uovo incubato), o all'acqua (sperma) o a un seme vegetale.

[2] È l'Essere. Qui l'ente primordiale, e poi i tre elementi sono pensati come divinità, chè divinità [*devatā*] appare agli indiani tutto ciò che è grandioso nella natura (vedi Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee*, 12).

[3] Il calore, l'acqua, il cibo.

[4] Con l'anima che dà vita ai singoli esseri; l'Essere è il principio che dà vita (cfr. VI, 11); poi *jīva ātman* diventa designazione dell'anima individuale.

[5] Si allude alla produzione degli esseri individuali, del molteplice.

[6] A questi colori alludono l'argilla, il rame, il ferro di 1, 4-6.

[7] Il fuoco cessa di essere fuoco per chi sa questo; non esiste un ente fuoco indipendente, ma il fuoco è il risultato dei tre componenti.

ne, un nome, mentre la realtà è una sola, i tre aspetti.

2. « L'aspetto rosso del sole è l'aspetto del calore, il bianco è quello dell'acqua, il nero quello del cibo; (così) l'esser sole è sparito dal sole, (che) è un appigliarsi alla parola, una modificazione, un nome, mentre la realtà è una sola, i tre aspetti.

3. « L'aspetto rosso della luna è l'aspetto del calore, il bianco è quello dell'acqua, il nero quello del cibo; (così) l'esser luna è sparito dalla luna, (che) è un appigliarsi alla parola, una modificazione, un nome, mentre la realtà è una sola, i tre aspetti.

4. « L'aspetto rosso della folgore è l'aspetto del calore, il bianco è quello dell'acqua, il nero quello del cibo; (così) l'esser folgore è sparito dalla folgore, (che) è un appigliarsi alla parola, una modificazione, un nome, mentre la realtà è una sola, i tre aspetti.

5. « Questo sapendo dissero gli antichi possessori di grandi case e grandi conoscitori del Veda: 'nessuno ora ci potrà dire cosa (che sia) per noi già non udita, non pensata, non conosciuta'. Essi infatti sapevano ciò da quei (tre aspetti).

6. « Quel che appariva come rosso, questo sapevano che era l'aspetto del calore; quel che appariva come bianco, questo sapevano che era l'aspetto dell'acqua; quel che appariva come nero, questo sapevano che era l'aspetto del cibo.

7. « Quel che appariva come non conosciuto [indiscernibile], questo sapevano che era una mescolanza di queste divinità.

Come, o caro, queste tre divinità, giungendo nell' uomo, diventino ciascuna triplice, imparalo da me.

5. 1. « Il cibo quando è ingerito si divide in tre parti: il suo componente più grosso diventa feci, il mediano carne, il più sottile intelletto.

2. « L'acqua quando è bevuta si divide in tre parti: il suo componente più grosso diventa orina, il mediano sangue, il più sottile soffio.

3. « Il calore[1] quando è ingerito si divide in tre parti: il suo componente più grosso diventa ossa, il mediano midollo, il più sottile parola.

4. « Infatti, o caro, l'intelletto è fatto di cibo, il soffio di acqua, la parola di calore ».

« Istruiscimi ancora, signore ». — « Sia così, caro, » rispose (il padre).

6. 1. « Del latte agro, o caro, quando vien frullato, la parte sottile sale in alto e diventa burro.

2. « Proprio allo stesso modo, o caro, del cibo, quando viene ingerito, la parte sottile sale in alto e diventa intelletto;

3. « dell'acqua, o caro, quando viene bevuta, la parte sottile sale in alto e diventa soffio;

4. « del calore, o caro, quando viene ingerito, la parte sottile sale in alto e diventa parola.

5. « Infatti, o caro, l'intelletto è fatto di cibo, il soffio di acqua, la parola di calore ».

« Istruiscimi ancora, signore ». — « Sia così, caro, » rispose (il padre).

[1] Śaṅkara spiega: 'olio, burro, strutto ecc.', cibi cioè facilmente infiammabili.

7. 1. « L'uomo, o caro, consta di sedici parti[1]. Non mangiare per quindici giorni, ma bevi acqua a piacere. Il soffio, che è fatto di acqua, finchè bevi, non ti sarà reciso ».

2. Quello per quindici giorni non mangiò. Poi si mise vicino a lui: « Che cosa devo recitare, signore? » — Le *ṛc*, o caro, i *yajus*, i *sāman* ». Quello disse: « Non mi sono più presenti, signore ».

3. Gli disse (il padre): « Come, o caro, se di un gran fuoco che s'era attizzato rimanesse un solo carbone grosso quanto una lucciola, (il fuoco) con questo (carbone) non potrebbe bruciare neanche più che questo (carbone), così, o caro, delle tue sedici parti sarà rimasta una sola parte, quindi con essa non rammenti i Veda. Mangia; poi conoscerai da me (il resto) ».

4. Quello mangiò. Poi si mise vicino a lui; qualunque cosa gli chiese, tutto rispose.

5. Gli disse (il padre): « Come, o caro, se di un gran fuoco che s'era attizzato un solo carbone grosso quanto una lucciola fosse rimasto e questo si facesse infiammare ponendovi sopra delle erbe (secche), (il fuoco) con questo (carbone) potrebbe bruciare anche più che questo (carbone),

6. « così, o caro, delle tue sedici parti era rimasta una sola parte: questa, postovi sopra del cibo, si è infiammata, quindi con essa rammenti i Veda. Infatti l'intelletto, o caro, è fatto di cibo, il soffio di acqua, la parola di calore ». Questo da lui conobbe — conobbe.

[1] Cfr. nota 1 a p. 38.

8. 1. Uddālaka Āruṇi disse al figlio Śvetaketu: « Impara da me a conoscere, o caro, la natura del sonno[1]. Quando qui l'uomo dorme, come si dice, allora, o caro, egli è unito all'Essere; è entrato in se stesso. Perciò si dice di lui che *svapiti* ['dorme'], poichè egli è *svam apītaḥ* ['entrato in se stesso'][2].

2. « Come un uccello legato con un filo, dopo aver volato in ogni direzione, non avendo trovato altrove un punto d'appoggio, va a posarsi sul luogo stesso ov'è legato[3], proprio così, o caro, l'intelletto, dopo aver volato in ogni direzione, non avendo trovato altrove un punto d'appoggio, va a posarsi sul soffio, poichè l'intelletto, o caro, ha per legame il soffio[4].

3. « Impara a conoscere da me, o caro, (quel che sono) la fame e la sete. Quando qui l'uomo ha fame, come si dice, è l'acqua che conduce via quello che egli ha mangiato. Come si dice 'conduttore di vacche', 'conduttore di cavalli', 'conduttore di uomini', così l'acqua si chiama 'conduttrice di cibo [*aśanāyā*]'[5].

Impara qui a conoscere, o caro, questo germo-

8-16. Si illustra la relazione tra gli individui e l' Essere.

1 Quest'è la seconda spiegazione (la prima è 'sonno profondo') che dà Śaṅkara del composto *svapna-anta*, cfr. *buddha-anta*, B. IV, 3, 18.

2 Nel sonno profondo.

3 Cfr. B IV, 3, 19.

4 Si allude prima al sogno, poi al passaggio al sonno profondo: in quest'ultimo stato agisce solo il *prāṇa*, respiro, nel quale tutti gli organi, anche il *manas*, intelletto, con le sue rappresentazioni, sono entrati, vedi IV, 3, 3.

5 Falsa etimologia di *aśanāyā*, 'fame'.

glio [prodotto] che ne è spuntato fuori[1]; esso non sarà senza radice [causa].

4. « Dove può essere la sua radice altrove che nel cibo? Parimenti, o caro, mediante il cibo come germoglio risali all'acqua come radice; mediante l'acqua come germoglio risali, o caro, al calore come radice; mediante il calore come germoglio risali, o caro, all'Essere come radice. Tutte queste creature, o caro, hanno nell'Essere la loro radice, nell'Essere la loro base, nell'Essere il loro fondamento.

5. « E quando qui l'uomo ha sete, come si dice, è il calore che conduce via quel che egli ha bevuto. Come si dice 'conduttore di buoi', 'conduttore di cavalli', 'conduttore di uomini', così il calore si chiama 'conduttrice di acqua [*uda-nyā*]'[2].

Impara qui a conoscere, o caro, questo germoglio che ne è spuntato fuori; esso non sarà senza radice.

6. « Dove può essere la sua radice altrove che nell'acqua? Mediante l'acqua come germoglio risali, o caro, al calore come radice; mediante il calore come germoglio risali, o caro, all'Essere come radice. Tutte queste creature, o caro, hanno nell'Essere la loro radice, nell'Essere la loro base, nell'Essere il loro fondamento.

Come poi, o caro, queste tre divinità entrate nell'uomo diventino ciascuna triplice, è stato spiegato prima [VI, 4-5].

Dell' uomo, quando muore, la parola entra nell' intelletto, l' intelletto nel soffio, il soffio nel calore, il calore nella divinità suprema[3].

[1] Il corpo.
[2] Falsa etimologia di *udanyā*, 'sete'.
[3] L' Essere.

7. « Quella che è la sottilità [l'Essere, principio sottilissimo][1]: un aver quella come essenza è tutto questo (universo); essa è il reale[2], essa è l'*ātman*: ciò sei tu (*tat tvam asi*), o Śvetaketu ».

« Istruiscimi ancora, signore ». — « Sia così, caro, » rispose (il padre).

9. 1. « Come, o caro, le api preparano il miele e unendo insieme i succhi di piante diverse riducono il succo all'unità;

2. « come quei (succhi) ivi non possono distinguere: 'io sono il succo della pianta tale', 'io sono il succo della pianta talaltra', allo stesso modo o caro, tutte queste creature entrando nell' Essere[3] non sanno che esse entrano nell' Essere.

3. « Quel che mai esse sieno qui, tigre o leone o lupo o cinghiale o verme o locusta o tafano o zanzara, questo continuano a essere[4].

4. « Quella che è la sottilità... *ecc. come* 8, 7... rispose (il padre).

10. 1. « Questi fiumi, o caro, scorrono gli orientali verso est, gli occidentali verso ovest. Dal mare (venendo)[5] essi entrano nel mare: non ne risulta che

[1] Questa sottilità è dimostrata nella sez. 12.

[2] *satya*, anche il 'vero', vedi sez. 16.

[3] Nel sonno, vedi 8, 1, o alla morte, vedi 8, 6,; Śaṅkara aggiunge: al tempo della distruzione dell'universo.

[4] Diventano inconsapevoli della loro individualità, ma questa rimane se quando si svegliano, o rinascono, la riprendono, vedi 10, 2.

[5] I fiumi sono qui pensati come provenienti nella loro origine prima dal mare; secondo la credenza indiana, che Śaṅkara segue, la nube solleva dal mare l'acqua, che poi come pioggia alimenta i fiumi.

mare. Come ivi essi non sanno: 'io sono questo', 'io sono quest'altro',

2. « allo stesso modo, o caro, tutte queste creature uscendo dall'Essere non sanno che esse escono dall'Essere. Quel che mai esse sieno qui, tigre o leone o lupo o cinghiale o verme o lucusta o tafano o zanzara, questo continuano ad essere[1].

3. = 8, 7.

11. 1. « Se uno, o caro, incidesse questo grande albero alla radice, esso colerebbe linfa ma seguiterebbe a vivere; se lo incidesse nel mezzo, colerebbe linfa ma seguiterebbe a vivere, se lo incidesse sulla cima, colerebbe linfa ma seguiterebbe a vivere. Compenetrato dall' *ātman* vivente[2], esso sta saldo, bevendo[3] assiduamente e lieto.

2. « Se l'(*ātman*) vivente lascia un ramo, questo tosto dissecca; lascia un secondo, questo tosto dissecca; lascia un terzo, questo tosto dissecca; lascia tutto (l'albero), questo dissecca.

3. « Allo stesso modo, o caro, sappi: — aggiunse — quel che qui è abbandonato dall'(*ātman*) vivente in verità muore, ma l'(*ātman*) vivente non muore.

Quella che è la sottilità *ecc. come* 8, 7.

12. 1. « Portami di là un frutto del *nyagrodha* [*ficus indica*] ». — « Eccolo, signore ». — « Spaccalo ». — « È spaccato, signore ». — « Che ci vedi? » — « Questi pressochè minuscoli grani, signo-

[1] Quando si svegliano o rinascono.

[2] Vedi VI, 3, 2.

[3] L'acqua dalla terra mediante le radici.

re ». — « Orbene, spaccane uno ». — « È spaccato, signore ». — « Che ci vedi? » — « Niente, signore ».

2. Allora (il padre) disse: « La sottilità [il principio sottilissimo] che tu, o caro, non scorgi: per effetto di questa sottilità, o caro, si innalza questo così grande *nyagrodha*. Credi, o caro.

3.=8, 7.

13. 1.[1] « Metti questo sale nell'acqua e domattina vieni da me ».

Egli fece così. (Il padre) gli disse: « Orsù, portami il sale che mettesti nell'acqua iersera ». Egli lo cercò palpando, ma non lo trovò;

2. era come se fosse sparito. « Orsù, prendi un sorso di quest' (acqua) dall' orlo. Com' è? » — « Salata ». — « Prendine un sorso dal mezzo. Com'è? » — « Salata ». — « Prendine un sorso dall'(altro) orlo. Com' è? » — « Salata ». — « Gettala via[2]; poi vieni vicino a me ». Egli fece così. Quel (sale) c'è sempre[3]. (Il padre) gli disse: « In vero tu non scor-

[1] Cfr. B II, 4, 12.

[2] Altri: 'metti via'. Secondo l'altra lezione, *facilior*,: 'assaggiane ancora'.

[3] Questa proposizione non facente parte del dialogo fa specie; il Geldner, *Vedimus u. Brah.*, 115, dove dà un' interpretazione molto diversa, ritiene che sia una glossa. Śaṅkara mette la proposizione in bocca a Śvetaketu, come se essa fosse chiusa da un *iti*, che nel testo non c'è (il Böhtlingk aggiunge questo *iti*), e così i più dei traduttori: allora in queste parole Śvetaketu riassumerebbe il risultato delle sue esperienze (il Hertel, *Die Weisheit d. Up.*, 96, crede che si accenni a questo che l'acqua gettata via evapora e il sale ricompare); le parole si potrebbero anche assegnare al padre (così il Barnett, *Brahma-Knowledge*, 68).

gi, o caro, (il sale) che è [*sat*] qui [nell'acqua][1], (eppure) vi è proprio.

3.=8, 7.

14. 1. « Come, o caro, se uno portasse via dal paese dei Gandhāra[2] un uomo con gli occhi bendati e poi lo abbandonasse in un luogo deserto, quest'(uomo) si lascierebbe là condurre dal vento[3] verso oriente o verso settentrione o verso mezzodì o verso occidente perchè è stato portato via con gli occhi bendati ed è stato abbandonato con gli occhi bendati;

2. « ma come, se uno gli sciogliesse la benda e gli dicesse: 'In questa direzione è il paese dei Gandhāra; cammina in questa direzione', egli, di paese in paese domandando, (se è) istruito e intelligente, arriverebbe al paese dei Gandhāra: a questo stesso modo quaggiù l'uomo che ha un maestro[4] sa: 'Questo durerà solo fino a che sarò liberato, poi arriverò'[5].

3.=8, 7.

15. 1. « Anche: i parenti, o caro, si mettono attorno a un uomo gravemente ammalato (e gli do-

[1] Śaṅkara, e lo seguono il Deussen e altri, spiega: 'non scorgi l'Essere che c'è qui, nel corpo, che è prodotto dell'Essere'; ma introduce la frase con un *evam eva* ('proprio allo stesso modo') che ci si aspetterebbe nel testo e non c'è.

[2] Nel Nord-Ovest dell'India, nell'odierno Peshavar.

[3] Secondo spira il vento: a caso.

[4] Il maestro libera dalle bende dell'ignoranza.

[5] Cioè: Questo andare errando di vita in vita (nel *saṃsāra*), bendato dall'ignoranza, durerà fino a quando sarò liberato da questa; allora arriverò alla mia casa, all'unione con l'Essere.

mandano): 'Mi riconosci?' 'Mi riconosci?'» Egli li riconosce finchè la sua parola non entra nell'intelletto, l'intelletto nel soffio, il soffio nel calore, il calore nella divinità suprema.

2. «Ma quando la sua parola è entrata nell'intelletto, l'intelletto nel soffio, il soffio nel calore, il calore nella divinità suprema, allora non li riconosce più.

3. = 8, 7.

16. 1. «E anche: conducono, o caro, un uomo con le mani legate[1] (e gridano): 'Ha rubato, ha commesso un furto: arroventate l'ascia per lui'[2]. Se è colpevole di ciò, allora egli rende se stesso falso; asserendo falsità avvolge se stesso di falsità: afferra l'ascia arroventata e si brucia, quindi è messo a morte.

2. «Ma se è innocente di ciò, allora egli rende se stesso veritiero; asserendo verità [*satya*[3]] avvolge se stesso di verità: afferra l'ascia arroventata e non si brucia, quindi è liberato.

3. «Come quest'(uomo avvolto di verità) in questo caso non si brucia: un aver quella (verità [realtà]) come essenza è tutto questo (universo); essa è il reale, essa è l'*ātman*; ciò sei tu, o Śvetaketu[4]».

Questo da lui conobbe — conobbe.

[1] Così spiega Śaṅkara *hastagṛhīta*, che può significare anche: 'preso con le loro mani'.

[2] Per la prova del fuoco. L'arrestato evidentemente nega il fatto addebitatogli.

[3] Il termine, da *sat*, l' 'essente', significa il 'vero' e il 'reale'.

[4] La verità [realtà] per cui l'innocente esce immune dalla prova è la stessa essenza dell'universo.

LETTURA SETTIMA

Om!

1. 1. « Recita, signore, » con queste parole Nārada[1] si fece vicino a Sanatkumāra[2]. Questi gli disse: « Fatti vicino a me con[3] quel che sai, io ti dirò ciò che vien dopo ».

2[4]. Quello disse: « Studio, signore, il Ṛg-Veda, il Yajur-Veda, il Sāma-Veda, l' Ātharvaṇa come quarto (Veda), i racconti e le antiche leggende [*itihāsa-purāṇa*] come quinto, il Veda dei Veda[5], il rituale per i Padri, l'aritmetica, l'arte dei presagi, la scienza dei tempi[6], l'arte di discutere, la politica,

1-26. 1-15. Ci si avvia alla conoscenza del *brahman* attraverso quindici 'venerazioni' su entità che son poste come equivalenti del *brahman* e che sono 'superiori' una all'altra (vedi Introd., § 19): dal nome al soffio vitale.

16-26. Sapere che il soffio è superiore a tutti i termini precedenti non è ancora la suprema conoscenza: dal soffio che è ancora l'individuale si deve salire all'infinito, al *bhūman*. Vedi Introd. § 19.

1 È un *devarṣi*, un *ṛṣi*, un savio, divino.

2 Uno dei quattro figli di Brahmā, in 26, 2, in fine, identificato con *Skanda* e quindi considerato come un guerriero.

3 Cioè: 'confidami'.

4 Per la seguente enumerazione cfr. B. II, 4, 10; IV, 5, 11; IV, 1, 2.

5 La grammatica, secondo Śaṅkara, del quale sono anche le spiegazioni che seguono.

6 *nidhi*, che può essere anche l' arte di trovare i tesori nascosti.

la scienza degli dèi[1], la scienza dei testi sacri [*brahman-*[2]], la scienza dei demoni, la scienza dei guerrieri[3], la scienza degli astri, la scienza dei serpenti[4] e dei genii[5]: questo io studio, signore.

3. « Io, signore, sono soltanto un conoscitore di *mantra* [di versi e formule sacre], non un conoscitore dell'*ātman*. Ho udito invero degli uguali del signore: 'il conoscitore dell' *ātman* passa al di là del dolore'; io, signore, soffro dolore: il signore mi faccia passare alla riva di là del dolore ».

Quello gli rispose: « In verità ogni cosa che tu hai studiato è soltanto un nome [*nāman*].

4. « In verità nome è il Ṛg-Veda, il Yajur-Veda... *ecc. come in* 2... la scienza dei serpenti e dei genii: questo è solo nome. Venera il nome[6].

5. « Chi venera il nome come il *brahman* — fin là dove arriva il nome può muoversi a suo piacere chi venera il nome come il *brahman* »[7].

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore al nome? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore al nome ». — « Il signore me lo riveli ».

[1] L'etimologia, sempre secondo Saṅkara.
[2] Anche: la scienza della casta brahmanica.
[3] L'arte dell'arco, oppure: l'arte di governare.
[4] Degli incantesimi contro i serpenti.
[5] Si tratta delle arti di preparare i profumi, della danza, del canto, della musica, delle arti belle (Śaṅkara).
[6] 'Come il *brahman*', questo si deve sottintendere qui e in tutti i luoghi simili al presente; il primo passo alla piena conoscenza del *brahman* è venerare il *brahman* come nome.
[7] Lett.: 'Fin dove è l'estendersi del nome, qui [in questo dominio del nome] il muoversi a suo piacere diventa di colui ecc.'.

2. 1. « In verità la parola [*vāc*] è superiore al nome. La parola fa conoscere il Ṛg-Veda, il Yajur-Veda... *ecc. come in* **1**, 2... la scienza dei serpenti e dei genii e il cielo e la terra, il vento e lo spazio, l'acqua e il calore, gli dèi e gli uomini, gli animali domestici e gli uccelli, le erbe e gli alberi, le bestie sino ai vermi alle locuste alle formiche, e il giusto e l'ingiusto, il vero e il falso, il buono e il cattivo, il gradevole e lo sgradevole. Invero se non ci fosse la parola, nè il giusto nè l'ingiusto potrebbero farsi conoscere, nè il vero nè il falso, nè il buono nè il cattivo, nè il gradevole nè lo sgradevole. Solo la parola fa conoscere tutto questo. Venera la parola.

2. « Chi venera la parola come il *brahman* — fin là dove arriva la parola può muoversi a suo piacere chi venera la parola come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore alla parola? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore alla parola ». — « Il signore me lo riveli ».

3. 1. « In verità l'intelletto [*manas*] è superiore alla parola. Come il pugno contiene due mirabolani o due bacche di *kola* [*zizyphus jujuba*] o due noci di *akṣa* [*terminalia bellerica*], così l'intelletto contiene la parola e il nome. Quando l'(uomo) mediante l' intelletto usa (dell' attività) dell' intelletto[1] così: 'che io studi i *mantra* [versi e formule]', allora li studia; 'che io compia gli atti (rituali)', allora li compie; 'che io desideri figli ed armenti'[2], allora li de-

[1] *manasā manasyati*; il *manas* è qui considerato come l'organo della volontà rivolta a un fine.

[2] Cioè lo stato di padre di famiglia.

sidera; 'che io desideri questo mondo e quello',[1] allora li desidera. Infatti l'intelletto è l'*ātman*, l'intelletto è il mondo, l'intelletto è il *brahman*[2]. Venera l'intelletto.

2. « Chi venera l'intelletto come il *brahman* — fin là dove arriva l'intelletto può muoversi a suo piacere chi venera l'intelletto come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore all'intelletto? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore all'intelletto ». — « Il signore me lo riveli ».

4. 1. « In verità la decisione [*saṃkalpa*][3] è superiore all'intelletto. Quando uno decide (qualche cosa), allora usa (a ciò) l'intelletto, proferisce la parola, la proferisce nel nome[4]. Nel nome diventano unità[5] i *mantra*, nei *mantra* gli atti (rituali).

[1] Si allude al dedicarsi agli interessi e ai piaceri di questo mondo e al pensare ai beni di quell'altro.

[2] Questa esaltazione del *manas* non pare molto in armonia con quel che si dice nella sezione, che è, cioè, conoscenza imperfetta quella, per cui si ritiene che il *manas* sia l'*ātman*. Il Senart, p. 92, crede interpolate queste parole.

[3] Al *manas*, esplicantesi come volontà diretta a un dato fine, sovrasta il *saṃkalpa*, la decisione, che determina quel dirigersi.

Il verbo *sam+kḷp* significa: 'essere nel giusto ordine, effettuarsi' e al causativo: 'mettere nel giusto ordine, disporre', quindi, spiritualmente, 'ordinare le idee, concepire, immaginare' e, rispetto alla effettuazione di ciò che è immaginato, 'determinare, risolvere'; *saṃkalpa* [termine che nel Sāṃkhya designa una analoga funzione del *manas*] è: 'concezione, risoluzione, volontà', è la determinazione per cui l'attività dello spirito è rivolta ad un dato fine.

[4] La parola ha sua espressione nel nome, cioè nei vocaboli.

[5] Si costituiscono in quell'unità che ciascuno di essi è; senza i nomi non esisterebbero. Śaṅkara spiega: 'sono inclusi'.

2. « Tutti questi [intelletto ecc.] hanno per centro la decisione, per essenza la decisione, poggiano sulla decisione. Il cielo e la terra si formarono mediante la decisione[1] e si formarono il vento e lo spazio e si formarono l'acqua e il calore; mercè il formarsi[2] di questi si forma la pioggia; mercè il formarsi della pioggia si forma il cibo; mercè il formarsi del cibo si formano i soffi vitali; mercè il formarsi dei soffi vitali si formano i *mantra*; mercè il formarsi dei *mantra* si formano gli atti rituali; mercè il formarsi degli atti rituali si forma il mondo; mercè il formarsi del mondo si forma tutto. Quest'è la decisione. Venera la decisione.

3. « Chi venera la decisione come il *brahman* ottiene i mondi formati mediante la decisione, saldi, ben poggiati, inconcussi egli saldo, ben poggiato, inconcusso. Fin là dove arriva la decisione può muoversi a suo piacere chi venera la decisione come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore alla decisione? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore alla decisione ». — « Il signore me lo riveli ».

5. 1. « In verità il pensiero [*citta*][3] è superiore alla decisione. Quando uno pensa, allora decide, usa

[1] Con 'si formano mediante la decisione' è tradotta la forma corrispondente del verbo *saṃkḷp*: il significato di questo verbo, usato accanto a *saṃkalpa*, si colora, nel gioco di parole, del significato del sostantivo. Dal *saṃkalpa* dipendono dunque da una parte, nell' individuo, la parola e i nomi, dall'altra il mondo esterno, formatosi, come è detto ripetutamente nei racconti cosmogonici, in seguito alla risoluzione a creare della divinità.

[2] Oppure: 'per la decisione'.

[3] Il termine (da *cit* 'osservare, notare') significa l'osservazio-

l'intelletto, proferisce la parola, la proferisce nel nome. Nel nome diventano unità i *mantra*, nei *mantra* gli atti (rituali).

2. « Tutte queste cose hanno per centro il pensiero, per essenza il pensiero, poggiano sul pensiero. Perciò se anche uno sa molto, ma non ha pensiero, dicono di lui: 'costui è nulla, se anche sa; se sapesse veramente non sarebbe così privo di pensiero'. Invece se uno sa poco, ma è fornito di pensiero, solo a lui obbediscono. Poichè per quelle cose (sopra nominate) il pensiero è il centro, il pensiero è l'essenza, il pensiero è l'appoggio. Venera il pensiero.

3. « Chi venera il pensiero come il *brahman* ottiene i mondi (da lui) pensati[1], saldi, ben poggiati, inconcussi egli saldo, ben poggiato, inconcusso. Fin là dove arriva il pensiero può muoversi a suo piacere chi venera il pensiero come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore al pensiero? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore al pensiero ». — « Il signore me lo riveli ».

6. 1. « In verità la meditazione [*dhyāna*] è superiore al pensiero. La terra par che mediti, l'atmosfera par che mediti, il cielo par che mediti, l'acqua par che mediti, i monti par che meditino, gli dèi e gli uomini par che meditino. Perciò quelli tra gli uomini che qui raggiungono grandezza par che

ne, la riflessione per cui le cose sono colte nella loro vera natura. Chi è capace di tale *citta*, può prendere la 'decisione' giusta, vedi Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, 74 sg.

[1] S'intende: conosciuti mediante l' osservazione, non immaginati.

ottengano come loro parte la meditazione quale compenso. Mentre gli uomini piccoli sono attaccabrighe, calunniatori, criticoni, gli uomini superiori invece par che ottengano come loro parte la meditazione quale compenso. Venera la meditazione.

2. « Chi venera la meditazione come il *brahman* — fin là dove arriva la meditazione può muoversi a suo piacere chi venera la meditazione come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore alla meditazione? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore alla meditazione ». — « Il signore me lo riveli ».

7. 1. « In verità la conoscenza [*vijñāna*][1] è superiore alla meditazione. Con la conoscenza si conosce il Ṛg-Veda, il Yajur-Veda... *ecc. come in* 2. 1.... il gradevole e lo sgradevole e il cibo e la bevanda e questo mondo e quello: (tutto ciò) solo con la conoscenza si conosce. Venera la conoscenza.

2. « Chi venera la conoscenza come il *brahman* ottiene i mondi della conoscenza e della scienza. Fin là dove arriva la conoscenza può muoversi a suo piacere chi venera la conoscenza come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore alla conoscenza? ». — « Certo che vi è qualche cosa di superiore alla conoscenza ». — « Il signore me lo riveli ».

[1] È propriamente il 'conoscere discernendo'; sul significato di *vijñāna* vedi Edgerton in « Festschrift M. Winternitz » 217, sgg.

8. 1. « In verità la forza [*bala*][1] è superiore alla conoscenza. Un possessore di forza fa da solo tremare anche cento possessori di conoscenza. Se uno diventa forte, diventa allora uno che si leva su [che è energico, attivo], levandosi su diventa un servitore (di chi è, o sa, più di lui), servendo diventa uno che s'asside vicino [che diventa come scolaro], assidendosi vicino diventa uno che vede, ode, pensa, intende, fa, conosce. Mercè la forza invero sussiste la terra, mercè la forza l'atmosfera, mercè la forza il cielo, mercè la forza le montagne, mercè la forza gli dèi e gli uomini, mercè la forza gli animali domestici e gli uccelli, le erbe e gli alberi, le bestie sino ai vermi, alle locuste, alle formiche; mercè la forza sussiste il mondo. Venera la forza.

2. « Chi venera la forza come il *brahman* — fin là dove arriva la forza può muoversi a suo piacere chi venera la forza come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore alla forza? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore alla forza ». — « Il signore me lo riveli ».

9. 1. « In verità il cibo [*anna*] è superiore alla forza. Perciò se uno sta fino a dieci (giorni e) notti senza mangiare, se pur continua a vivere, diventa però uno che non vede, non ode, non pensa, non intende, non fa, non conosce. Ma dopo l'intromissione del cibo egli ritorna uno che vede, ode, pensa, intende, fa, conosce. Venera il cibo.

[1] Si passa dalle categorie psicologiche alle fisiche, per ritornare alle prime, con la memoria, nella sezione 13. La forza è necessaria per imparare, vedi sez. seg. e cfr. VI, 7.

2. « Chi venera il cibo come il *brahman* ottiene mondi ricchi di cibo e di bevanda. Fin là dove arriva il cibo può muoversi a suo piacere chi venera il cibo come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore al cibo? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore al cibo ». — « Il signore me lo riveli ».

10. 1. « In verità l'acqua [*āpaḥ*] è superiore al cibo. Perciò quando non c'è pioggia abbondante i soffi vitali [gli esseri viventi] sono turbati pensando che il cibo sarà scarso; invece quando c'è pioggia abbondante i soffi vitali s'allietano pensando che il cibo sarà abbondante. Solo quest'acqua fatta solida sono questa terra, l'atmosfera, il cielo, le montagne, gli dèi e gli uomini, gli animali domestici e gli uccelli, le erbe e gli alberi, le bestie sino ai vermi, alle locuste, alle formiche: sono solo quest'acqua fatta solida[1]. Venera l'acqua.

2. « Chi venera l'acqua come il *brahman* ottiene tutti i suoi desideri, diventa soddisfatto. Fin là dove arriva l'acqua può muoversi a suo piacere chi venera l'acqua come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore all'acqua? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore all'acqua ». — « Il signore me lo riveli ».

11. 1. « In verità il calore [*tejas*][2] è superiore all'acqua.

Esso invero trattenendo il vento avvampa lo spa-

[1] Cfr. B. III, 6, 1; V, 5, 1. Vedi Introd. p. 34.
[2] Si ricordi che *tejas* è calore e luce.

zio. Allora dicono : 'fa caldo ! brucia ! pioverà certo !' È il calore che, fatti prima questi segnali, poi emette l'acqua[1]. Allora con i lampi (che guizzano) in alto e di traverso muovono i tuoni; perciò dicono: 'lampeggia ! tuona ! pioverà certo ! ' È il calore che, fatti prima questi segnali, poi emette l'acqua. Venera il calore.

2. « Chi venera il calore come il *brahman* ottiene, ricco di calore[2], mondi pieni di calore, di luce, donde è rimossa la tenebra. Fin là dove arriva il calore può muoversi a suo piacere chi venera il calore come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore al calore? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore al calore ». — « Il signore me lo riveli ».

12. 1. « In verità lo spazio [*ākāśa*] è superiore al calore. Nello spazio sono entrambi il sole e la luna e il lampo, gli astri, il fuoco. Per mezzo dello spazio uno chiama, per mezzo dello spazio ode, per mezzo dello spazio risponde. Nello spazio uno si diverte, nello spazio non si diverte[3]. Si nasce nello spazio, si nasce tendendo verso lo spazio[4]. Venera lo spazio.

2. « Chi venera lo spazio come il *brahman* ottiene mondi spaziosi, luminosi, dove non c'è strettezza, dove si può camminare liberamente. Fin là dove arriva lo spazio può muoversi a suo piacere chi venera lo spazio come il *brahman* ».

[1] Vedi VI, 2, 3.
[2] E quindi (vedi nota 2 a p. 210) anche 'risplendente'.
[3] A seconda dell'unione o separazione da ciò che è caro.
[4] Per es. : il germoglio tende all'insù, spiega Śaṅkara.

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore allo spazio? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore allo spazio ». — « Il signore me lo riveli ».

13. 1. « In verità la memoria [*smara*] è superiore allo spazio. Perciò se anche molti sedessero (insieme) che fossero privi di memoria, non udirebbero alcuno, nè penserebbero (ad alcuno), nè conoscerebbero (alcuno); se invece avessero memoria udirebbero, penserebbero, conoscerebbero. Per mezzo della memoria si conoscono i (propri) figli, per mezzo della memoria i (propri) animali. Venera la memoria.

2. « Chi venera la memoria come il *brahman* — fin là dove arriva la memoria può muoversi a suo piacere chi venera la memoria come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore alla memoria? » — « Certo che vi è qualche cosa di superiore alla memoria ». — « Il signore me lo riveli ».

14. 1. « In verità la speranza [*āśā*] è superiore alla memoria. Accesa dalla speranza la memoria studia i *mantra*, compie gli atti (rituali), desidera figli e bestiame, desidera questo mondo e quello. Venera la speranza.

2. « Chi venera la speranza come il *brahman*, grazie alla speranza tutti i suoi desideri si compiono, le sue preghiere riescono non vane. Fin là dove arriva la speranza può muoversi a suo piacere chi venera la speranza come il *brahman* ».

« Vi è, signore, qualche cosa di superiore alla speranza? » — Certo che vi è qualche cosa di superiore alla speranza ». — « Il signore me lo riveli ».

15. 1. «In verità il soffio vitale [*prāṇa*] è superiore alla speranza. Come i raggi della ruota sono inseriti nel mozzo[1], così tutto è inserito in questo soffio. Il soffio [la vita] procede col soffio; il soffio dà il soffio [la vita], (lo) dà al soffio [alla vita=al vivente]. Il soffio è il padre, il soffio è la madre, il soffio è il fratello, il soffio è la sorella, il soffio è il maestro, il soffio è il brahmano.

2. «Se uno dice qualche cosa che sembri aspro contro il padre o la madre o il fratello o la sorella o il maestro o il brahmano, dicono di lui: 'vergogna a te! sei proprio un uccisore del padre, sei proprio un uccisore della madre, sei proprio un uccisore del fratello, sei proprio un uccisore della sorella, sei proprio un uccisore del maestro, sei proprio un uccisore del brahmano'.

3. «Invece, quando sia uscito il soffio da essi, anche se uno li ammucchia sul rogo con uno spiedo e li brucia interamente, non dicono di lui: 'sei un uccisore del padre', nè 'sei un uccisore della madre', nè 'sei un uccisore del fratello', nè 'sei un uccisore della sorella', nè 'sei un uccisore del maestro', nè 'sei un uccisore del brahmano'.

4. «Infatti è il soffio che è tutte queste cose. Invero chi così vede, così pensa, così conosce, diventa (nelle dispute) un superatore con la parola[2]. Se dican

[1] Cfr. B. II, 5, 15.

[2] *ativādin*: è chi con le sue affermazioni mostra un sapere che va più in là di quello dei compagni di disputa. Ma se uno dice più di quel che realmente sa, se proclama un falso sapere, si espone a pericolo (magico, vedi I, 8, 6 e 8, cfr. 9 sgg.; II, 6 sgg.): per questo uno esita a dirsi superiore, vedi Ruben, *Die Debatten in den alten Upaniṣad's*, ZDMG, 83. (1929), 242.

di lui: 'sei un superatore con la parola', egli dica: 'sono un superatore con la parola', non lo neghi.

16. 1. « Ma invero supera con la parola colui che supera mediante la verità [*satya*] ».
« Io voglio, signore, essere un superatore con la parola mediante la verità ». — « Ma bisogna desiderar di conoscere la verità ». — « Desidero, signore, di conoscere la verità ».

17. 1. « Quando invero uno conosce, allora parla la verità. Chi non conosce non parla la verità, solo chi conosce parla la verità. Ma bisogna desiderar di conoscere la conoscenza [*vijñāna*] ».
« Desidero, signore, conoscere la conoscenza ».

18. 1. « Quando invero uno pensa, allora conosce. Senza pensare non si conosce, solo pensando si conosce. Ma bisogna desiderar di conoscere il pensiero [*mati*] ».
« Desidero, signore, conoscere il pensiero ».

19. 1. « Quando invero uno ha fede, allora pensa. Chi non ha fede non pensa, solo chi ha fede pensa. Ma bisogna desiderar di conoscere la fede [*śraddhā*] ».
« Desidero, signore, conoscere la fede ».

20. 1. « Quando invero uno conduce a compimento (qualche cosa), allora ha fede. Chi non conduce a compimento non ha fede, solo chi conduce a compimento ha fede. Ma bisogna desiderar di conoscere il compimento [*niṣṭhā*] ».

« Desidero, signore, di conoscere il compimento ».

21. 1. « Quando invero uno opera, allora conduce a compimento. Senza operare non si conduce a compimento, solo operando si conduce a compimento. Ma bisogna desiderar di conoscere l' operare [*kṛti*] ».

« Desidero, signore, conoscere l'operare ».

22. 1. « Quando invero uno ottiene gioia, allora opera. Senza ottener gioia non si opera, solo ottenendo gioia si opera. Ma bisogna desiderare di conoscere la gioia [*sukha*] ».

« Desidero, signore, conoscere la gioia ».

23. 1. « La plenitudine [*bhūman*] è la gioia. Nella pochezza [*alpa*] non c'è gioia, solo la plenitudine è gioia[1]. Ma bisogna desiderare di conoscere la plenitudine ».

« Desidero, signore, conoscere la plenitudine ».

24. 1. « Dove nient'altro si vede, nient'altro si ode, nient'altro si conosce, quest' è la plenitudine. Invece dove qualchecos'altro si vede, qualchecos'altro si ode, qualchecos' altro si conosce, quest' è la pochezza. Invero la plenitudine è l'immortale, invece la pochezza è il mortale ».

« Essa (plenitudine), signore, su che è poggiata? »

[1] Cfr. IV, 10, 5.

« Sulla sua propria grandezza, oppure su nessuna grandezza[1].

2. « Qui [sulla terra] chiamano 'grandezza' buoi e cavalli, elefanti e oro, schiavi e mogli, campi e dimore. Ma io non dico niente di così, non dico niente di così, — soggiunse — poichè (in questo caso) uno è poggiato sull'altro.

25. 1. « Questa (plenitudine) è sotto, è sopra, è a occidente, è a oriente, è a mezzogiorno, è a settentrione; essa è tutto questo (universo): ora di qui (segue) l' insegnamento riguardo all' idea dell' io [*ahaṃkāra*[2]]: io [*aham*] sono sotto, io sono sopra, io sono a occidente, io sono a oriente, io sono a mezzogiorno, io sono a settentrione; io sono tutto questo (universo);

2. « ora di qui (segue) l'insegnamento riguardo all'*ātman*: l'*ātman* è sotto, l'*ātman* è sopra, l'*ātman* è a occidente, l'*ātman* è a oriente; l'*ātman* è a mezzogiorno; l'*ātman* è a settentrione; l'*ātman* è tutto questo (universo).

Colui che così vede, così pensa, così conosce, si diverte con l'*ātman*, giuoca con *l'ātman*, s'accoppia con l'*ātman*, si delizia nell'*ātman*, egli diventa egli stesso sovrano, può muoversi a suo piacere in tutti i mondi. Invece quelli che sanno diversamente da così, diventano dipendenti da un altro sovrano, han-

1 Perchè null'altro esiste all'infuori di essa; non si può parlare di 'grandezza' nel senso comune della parola, che è spiegato nel capoverso seg.

2 Per il differente significato del termine qui e nel Sāṃkhya vedi Garbe, *Die Sāmkhya Philosophie*², 28; Deussen, *Allg. Gesch. d. Phil.*, I, II, 85; 239 e III, 57, cfr. dello stesso *Das System des Vedanta*, 357.

no mondi transitori, non possono muoversi a loro piacere in tutti i mondi.

26. 1. « Invero per chi così vede, così pensa, così conosce dall'*ātman* procede il soffio, dall'*ātman* la speranza, dall' *ātman* la memoria, dall' *ātman* lo spazio, dall'*ātman* il calore, dall'*ātman* l'acqua, dall' *ātman* il comparire e lo sparire (delle cose), dall'*ātman* il cibo, dall'*ātman* la forza, dall'*ātman* la conoscenza, dall'*ātman* la meditazione, dall' *atman* il pensiero, dall'*ātman* la decisione, dall'*ātman* l'intelletto, dall'*ātman* la parola, dall'*ātman* il nome, dall'*ātman* i *mantra*, dall' *ātman* gli atti (rituali), dall'*ātman* tutto questo (universo) »[1].

2. V'è a ciò questo verso:

Chi (veramente) vede, non vede la morte nè la malattia nè il dolore; chi (veramente) vede, vede il tutto, raggiunge il tutto da ogni parte.

Egli diventa unico[2], *diventa triplice, quintuplice, settemplice e nonuplo, ed inoltre vien ricordato che egli è undici e centundici e ventimila.*

Quando v'è purità di cibo, v'è purità di natura [*sattva*[3]]; quando v'è purità di natura, la memoria [*smṛti*] è salda; se si è in possesso della memoria, si ha lo scioglimento di tutti i nodi (del cuore). A questo (Nārada) nettato da ogni macchia[4] l'onorando Sanatkumāra mostra la riva di là della tenebra. Lo chiamano Skanda[5] — lo chiamano Skanda.

[1] Qui finisce l'insegnamento di Nārada.

[2] Questo *pāda*, che mancherebbe di una sillaba breve, è così aggiustato nell'edizione dell'Ānandāçrama SS: *sa ekadhā* (*°dhaiva*) *bhavati*.

[3] Per il termine, che qui non ha il significato che ha nel Sāṃkhya, vedi Garbe, *op. cit.*, 28 sg.

[4] Mediante la pratica della purità anzidetta.

[5] 'Che salta (al di là)': è il dio della guerra.

LETTURA OTTAVA

Hariḥ *om* !

1. 1. (Il maestro dica :) « In questa cittadella del *brahman*[1] c'è questo piccolo fiore di loto[2] (che fa da) casa; nell'interno di questa vi è un piccolo spazio [*ākāśa*][3] : ciò che si trova dentro di esso bisogna cercare, ciò bisogna davvero desiderar di conoscere ».

2. Se (gli scolari) gli domandino : « In questa cittadella del *brahman* c' è questo piccolo fiore di loto (che fa da) casa; nell'interno di questa vi è un piccolo spazio : che cosa si trova in esso che bisogna cercare, che bisogna davvero desiderar di conoscere? », egli risponda :

3. « In verità quanto è grande questo spazio

1-6. Nell'interno del cuore vi è un piccolo spazio che è come l'immenso che è fuori di noi : là sta l'*ātman*, di cui gli uomini spesso non s'accorgono. — L'alunnato brahmanico è la via per giungere alla conoscenza dell'*ātman* e per questo esso vale tutte le pratiche rituali. — Fisiologia dei canali del cuore e loro consostanzialità coi raggi del sole : vie a raggiungere dopo morte quel che l' uomo si è meritato. — Vedi Introd. § 20.

[1] Il corpo.
[2] Il cuore.
[3] Per lo spazio entro al cuore cfr. B. II, 1, 17; IV, 2, 3; 4, 22.

(esterno), altrettanto è grande questo spazio entro al cuore:

Entrambi il cielo e la terra[1] *son dentro di esso riuniti, entrambi il fuoco e il vento, entrambi il sole e la luna.*

Il lampo e le stelle e ciò che quaggiù è dell'uomo e ciò che non lo è: tutto questo è riunito in esso».

4. Se gli domandino: «Se in questa cittadella del *brahman* è riunito tutto questo, e tutte le creature e tutti i desideri[2], quando o la vecchiaia la raggiunge o essa va in rovina, che rimane di questo?»

5. egli risponda: «Questo[3] non invecchia per la vecchiezza di essa[4], nè è distrutto per la distruzione di essa. Questo è la vera cittadella del *brahman*; in essa sono riuniti i desideri. Questo è l'*ātman*, da cui il male è rimosso, che è libero da vecchiezza, da morte, da dolore, da fame, da sete, i cui desideri sono reali[5], le cui decisioni sono reali[6].

Infatti proprio come quaggiù le creature si regolano secondo le istruzioni (avute[7]) e quale che sia

[1] Questo *pāda* è ipermetrico: leggere *pṛthvī* per *pṛthivī*.

[2] Cioè: quel che è effettivamente creato e quel che può essere creato.

[3] Tutto questo che è dentro all'uomo e fuori, il che è poi il *brahman* come universo.

[4] Cioè del corpo.

[5] Volti al reale e fondati sul reale.

[6] Tale è l'*ātman*; chi non lo conosce e desidera solo ciò che è in relazione col corpo caduco, otterrà cose caduche: questo è il nesso logico che unisce questo periodo col seguente, il quale comincia con un 'infatti (*hi*)'.

[7] Dal proprio signore, secondo spiega Śaṅkara. — Il pensiero che lega l'ultimo periodo di 5 col primo di 6 (legame che non appare molto chiaro, se alcuni ritengono che il capoverso 5 non abbia la sua continuazione in 6 ma rimanga so-

il fine del quale diventano desiderose, una qualche contrada o un qualche pezzo di terra, di questo vivono,

6. « come perciò quaggiù il mondo guadagnato con l'opera si consuma, così nell'al di là si consuma il mondo guadagnato con l'atto pio. Perciò coloro che, senza aver trovato quaggiù l'*ātman* e quei desideri reali, se ne vanno, non possono muoversi a lor piacere in tutti i mondi; invece coloro che se ne vanno dopo aver trovato quaggiù l'*ātman* e quei desideri reali, possono muoversi a lor piacere in tutti i mondi.

2. I.[1] « Se egli diventa desideroso del mondo dei padri, al solo concepirne il pensiero[2] i padri gli sorgono davanti. Ottenuto questo mondo dei padri, si sente grande.

2. « E se diventa desideroso del mondo delle ma-

speso mancando la proposizione principale) è questo: le creature (*prajā*, che significa anche 'sudditi') si conformano alle istruzioni avute e in dipendenza di queste desiderano e godono certi beni materiali — qualunque sia il preciso riferimento contenuto qui nelle parole del testo, è chiaro che si dà un esempio di desideri non reali, il cui effettuarsi dipende non da noi stessi, ma da altri e da circostanze esterne —, ma 'per ciò', per il modo come sono desiderati e ottenuti da chi ignora l'*ātman* i beni di quaggiù — si passa in 6 dal particolare al generale — essi sono transitori. Ma come sono transitori tali beni, lo sono altrettanto, ed è questo che all'autore preme dichiarare, i vantaggi che uno si procura nell'al di là mediante sacrifici e altri atti meritori compiuti sotto l'impulso di desideri non reali; solo la conoscenza dell'*ātman* conduce dopo morte al conseguimento, che non dipende che da noi stessi, del non limitato, del non temporaneo.

1 Ecco i mondi in cui può muoversi il conoscitore dell'*ātman*; cfr. B. I, 4, 15 in fine.

2 *saṃkalpāt*: vedi nota a VII, 4, I.

dri, al solo concepirne il pensiero le madri gli sorgon davanti. Ottenuto questo mondo delle madri, si sente grande.

3. « E se diventa desideroso del mondo dei fratelli, al solo concepirne il pensiero i fratelli gli sorgon davanti. Ottenuto questo mondo dei fratelli, si sente grande.

4. « E se diventa desideroso del mondo delle sorelle, al solo concepirne il pensiero, le sorelle gli sorgon davanti. Ottenuto questo mondo delle sorelle, si sente grande.

5. « E se diventa desideroso del mondo degli amici, al solo concepirne il pensiero, gli amici gli sorgon davanti. Ottenuto questo mondo degli amici, si sente grande.

6. « E se diventa desideroso del mondo dei profumi e delle corone al solo concepirne il pensiero i profumi e le corone gli sorgon davanti. Ottenuto questo mondo dei profumi e delle corone si sente grande.

7. « E se diventa desideroso del mondo del cibo e della bevanda, al solo concepirne il pensiero cibo e bevanda gli sorgon davanti. Ottenuto questo mondo del cibo e della bevanda, si sente grande.

8. « E se diventa desideroso del mondo del canto e della musica, al solo concepirne il pensiero canto e musica gli sorgon davanti. Ottenuto questo mondo del canto e della musica, si sente grande.

9. « E se diventa desideroso del mondo delle donne, al solo concepirne il pensiero le donne gli sorgon davanti. Ottenuto questo mondo delle donne, si sente grande.

10. « Quale che sia il fine del quale diventa de-

sideroso, il desiderio che desidera, questo al solo concepirne il pensiero gli sorge davanti. Ottenuto questo, si sente grande.

3. 1. « Questi desideri reali sono coperti dal falso[1]; di essi benchè reali il falso è copertura. (L'uomo) infatti come uno dei suoi diparta di qui, non ottiene più di vederlo quaggiù.

2. « Invece e quelli dei suoi che vivono qui e quelli che son dipartiti e ciò che d'altro desidera ma non ottiene, tutto questo entrando là [nell' interno del cuore[2]] egli trova, poichè là sono questi suoi desideri reali che il falso ricopre. Perciò, come coloro che non ne sanno il luogo, non trovano, sebbene vi passino sopra continuamente, un tesoro aureo nascosto, così queste creature, pur andandovi ogni giorno[3], non trovano il mondo del *brahman*, poichè sono ostacolate dal falso.

3. « In verità questo *ātman* è nel cuore. La spiegazione etimologica della (parola *hṛdayam*, 'cuore',) è appunto: *hṛdi* ['nel cuore'] (è) *ayam* ['questo'], di qui *hṛdayam*. Invero chi così sa, va ogni giorno nel mondo del cielo [*svarga loka*].

4. « E quella perfetta serenità[4] che, sorgendo su da questo corpo e arrivando alla luce suprema, compare nel suo vero aspetto, essa è l'*ātman*; — disse (il maestro) — quest'è l'immortale, è il libero da pericolo, è il *brahman* ».

1 Cioè dall'ignoranza della realtà.
2 Śaṅkara: 'nel *brahman* detto lo spazio del cuore'.
3 Durante il sonno profondo, come dice Śaṅkara.
4 Durante il sonno profondo.

Invero il nome del *brahman* è *satyam*[1] ['realtà'].

5. (Lo formano) le tre sillabe *sat ti yam*[2]; *sat* [l' 'essente'] è l'immortale e *ti* il mortale [*mar-ti-a*] e con *yam* (il *brahman*) tiene in freno ambedue; *yam* viene da questo che tiene in freno [*yacchati*, da *yam*] ambedue. Invero chi così sa, va ogni giorno nel mondo del cielo.

4. 1. Poi, l'*ātman* è una diga[3], un tramezzo a impedire che questi mondi si fondano insieme. Questa diga non l'oltrepassano la notte e il giorno, nè la vecchiezza nè la morte, nè il dolore, nè il bene operare nè il male operare; tutti i mali davanti ad essa tornano indietro, poichè da questo mondo del *brahman* il male è respinto.

2. Perciò, oltrepassata questa diga, chi era cieco non è più cieco, chi era ferito non è più ferito, chi era malato non è più malato. Perciò, oltrepassata questa diga, anche la notte diventa giorno, poichè questo mondo del *brahman* è illuminato una volta per sempre.

1 Da leggersi, ai fini della seguente (falsa) etimologia, come fosse *sattiyam*. Per *brahma satyam* cfr. B. v, 4.

2 Veramente il testo legge *satīyam* (var. *satiyam*), vedi nota del Müller, SBE, I, 130; cfr. B. v, 5.

3 L'*ātman* tiene tutti i mondi — tutte le manifestazioni e le forze della natura — entro i confini loro assegnati (vedi B. IV, 4, 22, cfr. III, 8, 9), di qui l'immagine della diga. Ma l'*ātman* è nello stesso tempo che diga anche il ponte di passaggio [*setu* del testo ha entrambi i significati di ponte e di diga] tra il mondo della irrealtà, mortale, e il mondo della realtà, immortale (cfr. VIII, 3, 5), come appare da quanto è detto subito dopo.

3. Perciò solo di coloro che trovano questo mondo del *brahman* mediante l' alunnato brahmanico [*brahmacarya*] è questo mondo del *brahman*; essi possono muoversi a lor piacere in tutti i mondi.

5. 1. Poi, quel che chiamano sacrificio [*yajña*] è in realtà l'alunnato brahmanico, infatti solo mediante l'alunnato brahmanico[1] si trova colui [il maestro] che è conoscitore [*yo jñā-tā*]. E quel che chiamano offerta [*iṣṭa*] è in realtà l'alunnato brahmanico, infatti solo cercando [*iṣṭvā*][2] mediante l'alunnato brahmanico si trova l'*ātman*.

2. Inoltre, quel che chiamano sessione sacrificale [*sattrāyaṇa*] è in realtà l'alunnato brahmanico, infatti solo mediante l'alunnato brahmanico si trova la salvezza dell'*ātman* (che è il) reale [*sata ātmanas trāṇam*]. E quel che chiamano silenzio [*mauna*] ascetico è in realtà l' alunnato brahmanico, infatti solo mediante l'alunnato brahmanico si trova l' *ātman* e si medita [*manute*].

3. E quel che chiamano digiuno [*anāśakāyana*[3]] è in realtà l'alunnato brahmanico, infatti non perisce [*na naśyati*] l'*ātman* che uno trova mediante l'alunnato brahmanico. E quel che chiamano ritiro nella foresta [*araṇyāyana*] è in realtà l' alunnato brahmanico: Ara e ṇya sono invero due mari nel

1 Cioè mediante la vita di studio e di castità dello studente brahmanico.

2 Anche questa falsa etimologia: *iṣṭa* vien da *yaj* 'sacrificare', *iṣṭvā* da *iṣ* 'cercare'.

3 La naturale scomposizione della parola è *an-āśaka-ayana*, ma qui è pensata così: *a-nāśaka-ayana* 'l'andare nel non peribile'.

mondo del *brahman* nel terzo cielo da qui. Là[1] v'è il lago Airaṃmadiya[2], là l' *aśvattha* [*ficus religiosa*] Somasavana[3], là la cittadella del *brahman* Aparājitā[4], il Prabhuvimita[5] d'oro.

4. Perciò solo di coloro che mediante l'alunnato brahmanico trovano nel mondo del *brahman* questi due mari Ara e ṇya, è questo mondo del *brahman:* essi possono muoversi a lor piacere in tutti i mondi.

6. 1. Poi, questi canali[6] del cuore constano di una sottilità [sostanza sottile] rosso-bruna, bianca, turchina, gialla, rossa, si dice. Quel sole lassù è in verità rosso-bruno, è bianco, è turchino, è giallo, è rosso.

2. Perciò, come una strada maestra, che si distende (tra essi), va ad entrambi i villaggi, a questo e a quello, così questi raggi del sole vanno ad entrambi i mondi, a questo e a quello. Essi da quel sole si distendono quando penetrano in questi canali, da questi canali si distendono quando penetrano in quel sole[7].

3. Perciò, quando uno così addormentato, tutto raccolto in sè, in perfetta serenità, non scorge sogno, allora è penetrato in quei canali[8]; nessun male

[1] Quest'ultimo periodo è un' evidente aggiunta provocata dal precedente accenno al mondo del *brahman*.
[3] 'Che dà ebbrezza a bere le sue acque'.
[2] 'Che spreme il soma'.
[4] 'La inconquistabile'.
[5] 'Il padiglione del Signore'.
[6] *nāḍī* : qui si tratta evidentemente delle arterie. Per le *nāḍī* e il loro colore vedi B. II, 1, 19; IV, 3, 20; IV, 2, 3.
[7] Cfr. B. IV, 4, 8-9.
[8] Cfr. B. II, 1, 19.

lo tocca, poichè allora è divenuto partecipe del calore [*tejas*] (del sole).

4. Quando poi uno è così ridotto in istato di debolezza, gli chiedono sedendogli attorno: 'mi conosci? mi conosci?' Egli li conosce fintantochè non è uscito da questo corpo.

5. Quando poi uno esce così da questo corpo, sale in alto precisamente lungo questi raggi. Il veicolo è la sillaba '*om*'[1]: egli va alla porta. In quel che ci vuole a dirigervi il pensiero, egli arriva al sole. Questa è invero la porta del mondo (del cielo), un'entrata per coloro che sanno, una chiusura per coloro che non sanno.

6. Vi è a ciò questo verso:

[2] *Cento e uno sono i canali del cuore. Di essi uno solo va a finire nella testa*[3]*; salendo su per questo si giunge all'immortalità. Verso tutte le parti gli altri si volgono nell'uscire — si volgono nell'uscire.*

7. 1. « L'*ātman* da cui il male è rimosso, che è libero da vecchiezza, da morte, da dolore, da fame, da sete, i cui desideri sono reali, le cui decisioni sono reali, questo bisogna cercare, questo de-

[1] Per il concetto vedi *Amṛtabindu-* 12, e *Maitrāyaṇīya-* VI, 28: passato sulla riva di là dello spazio del cuore con la barca della sillaba *om* (*oṃkāraplavena*), uno entra nella sala del *brahman*.

[2] = Kāṭhaka- VI, 16.

[3] Al *brahmarandhra*, il 'foro del *brahman*' di cui si suppone l'esistenza sul sommo della testa e a cui si arriva attraverso la *suṣumnā*, la carotide - cfr. B. IV, 2, 3.

7-12. Prajāpati conduce per gradi Indra alla conoscenza del vero *ātman*.

siderar di conoscere. Ottiene tutti i mondi e tutti i desideri chi trova quest'*ātman* e lo conosce »: così disse Prajāpati.

2. Questo vennero a sapere tanto gli dèi che gli Asura [i demoni]. Essi dissero: « Orbene ricerchiamo quest'*ātman*, mediante la ricerca del quale uno ottiene tutti i mondi e tutti i desideri ». Tra gli dèi si mise in cammino Indra, tra gli Asura Virocana. Essi senza che si fossero messi d'accordo vennero alla presenza di Prajāpati con in mano la legna[1].

3. Per trentadue anni essi rimasero a far l'alunnato brahmanico. Prajāpati disse loro: « Per desiderio di che siete rimasti (come alunni)? » Essi risposero: « Riferiscono queste tue parole, signore: 'l' *ātman* da cui il male è rimosso,... *ecc. come in 1*... ottiene tutti i mondi e tutti i desideri chi trova quest'*ātman* e lo conosce'. Perchè lo cerchiamo noi siamo rimasti ».

4. Prajāpati disse loro: « Quell'uomo che si vede nell'occhio, questo è l'*ātman*; — disse — quest'è l'immortale[2], il libero da pericolo, quest'è il *brahman* ».

« E questo, signore, che si scorge nell'acqua e questo che (si scorge) nello specchio, chi è mai? »

« È questo medesimo che si scorge in tutti gli oggetti messi di fronte, » egli disse:

8. 1. « Guardate (ciascuno il proprio) *ātman* [se stesso][3] in un piatto d'acqua e ditemi ciò che di

[1] Il novizio porta la legna per tenere acceso il fuoco del maestro, cfr. IV, 4, 5.

[2] Cfr. B. II, 3, 5 (per l'uomo nell'occhio anche B. IV, 2, 2; V, 5, 2).

[3] Qui si tratta dell'io fisico, del corpo.

(questo) sè non ravvisate. Essi guardarono in un piatto d'acqua. Prajāpati disse loro: « Che vedete? » Essi risposero: « Noi vediamo qui, signore, tutto intero il nostro sè, identico fino ai peli, fino alle unghie ».

2. Prajāpati disse loro: « Adornatevi bene, indossate belle vesti, mettetevi in assetto[1] e poi guardate nel piatto d'acqua ».

Essi s'adornarono bene, indossarono belle vesti, si misero in assetto e poi guardarono nel piatto d'acqua. Prajāpati disse loro: « Che vedete? »

3. Essi risposero: « Come noi qui, signore, siamo adornati bene, con belle vesti, in assetto, così quei due (riflessi nell'acqua) sono, signore, adornati bene, con belle vesti, in assetto ».

« Quest'è l'*ātman*, — disse egli — quest'è l'immortale, il libero da pericolo, quest'è il *brahman* ».

Essi se ne partirono col cuore tranquillato.

4. Prajāpati li seguì con lo sguardo e disse: « Se ne partono senza aver compreso l'*ātman*, senza averlo trovato. Quelli, sieno gli dèi o sieno gli Asura, che avranno questa per loro dottrina segreta [*upaniṣad*], periranno ».

Quel Virocana col cuore tranquillato andò dagli Asura. Comunicò loro questa dottrina secreta: « Quaggiù bisogna onorare solo l'*ātman* [il proprio sè][2], bisogna servire l'*ātman*, solo onorando quaggiù l'*ātman*, servendo l'*ātman*, uno raggiunge entrambi i mondi, e questo e quello ».

1 Secondo Śaṅkara si alluderebbe al tagliarsi i capelli e le unghie.

2 S'intende il proprio corpo, vedi pag. prec. n. 3.

5. Perciò anche oggi dicono quaggiù di uno che non fa elemosina, che non crede, che non sacrifica: «ohimè! appartiene agli Asura!», poichè questa è la secreta dottrina degli Asura. Essi adornano il corpo del morto con qualche oggetto avuto in elemosina[1], una veste, un ornamento e simili; credono infatti che con ciò guadagneranno il mondo di là.

9. 1. Invece Indra prima di giungere agli dèi vide questo pericolo: «proprio come quest'(*ātman* [il se stesso riflesso nell'acqua]) è adornato bene se questo corpo è adornato bene, ha belle vesti se questo ha belle vesti, è in assetto se questo è in assetto, così quest'(*ātman*) diventa cieco se questo (corpo) è cieco, storpio se questo è storpio, monco se questo è monco; egli perisce dietro il perire di questo.

2. Io non vedo qui niente di vantaggioso».

Egli tornò indietro con in mano la legna. Prajāpati gli disse: «Se, o liberale [*maghavant*], te ne eri partito col cuore tranquillato insieme con Virocana, per desiderio di che sei ritornato?»

Egli rispose: «Proprio come, signore, quest'(*ātman*) è adornato bene... *ecc. come in* 1 *e* 2... niente di vantaggioso».

3. «Quest'(*ātman*) è proprio così, o liberale, — disse quello — ma io ti spiegherò questo (*ātman*) di più. Rimani (come alunno) altri trentadue anni».

(Indra) rimase altri trentadue anni. (Prajāpati) gli disse:

[1] *bhikṣayā*: probabile allusione a professanti dottrine non brahmaniche, che vivevano da mendicanti erranti. Il Böhtlingk emenda in *āmikṣayā*, 'con giuncata'.

10. 1. « Quello che nel sogno va attorno sentendosi grande, questo è l'*ātman*[1], — disse — quest'è l'immortale, il libero di pericolo, questo è il *brahman* ».

Egli [Indra] se ne partì col cuore tranquillato. Ma prima di giungere agli dèi vide questo pericolo: « in tal caso quest'(*ātman*) non è cieco se anche questo corpo è cieco, non è storpio se questo è storpio; egli non è difettoso dei difetti di questo (corpo),

2. non è battuto per battitura che tocchi a questo, nè storpio per l' esser storpio di questo; però sembra come che lo battano, che lo spoglino[2], sembra come che egli apprenda cose spiacevoli, che pianga anche. Io non vedo qui niente di vantaggioso ».

3. Egli tornò indietro con in mano la legna. Prajāpati gli disse:

« Se, o liberale, te ne eri partito col cuore tranquillato, per desiderio di che sei ritornato? »

Egli rispose: « Quest'(*ātman*), signore, non è cieco... *ecc. come in* 1,

4. non è battuto... *ecc. come in* 2... niente di vantaggioso ».

« Quest'(*ātman*) è proprio così, o liberale, — disse quello — ma io ti spiegherò quest' (*ātman*) di più. Rimani altri trentadue anni ».

(Indra) rimase altri trentadue anni. (Prajāpati) gli disse:

[1] L'anima distinta dal corpo, ma ancora anima individuale: ad essa (soggetto) viene dolore dal mondo (oggetto).

[2] Cfr. B. IV, 3, 20: dove si legge però *vichāyayanti* 'incalzano': così preferiscono leggere anche qui molti studiosi sull'esempio di M. Müller e del Böhtlingk.

11. 1. « Allora, quando uno così addormentato, tutto raccolto in sè, in perfetta serenità, non scorge sogno, questo è l'*ātman*[1], — disse — quest'è l'immortale, il libero da pericolo, questo è il *brahman* ».

Egli [Indra] se ne partì col cuore tranquillato. Ma prima di giungere agli dèi vide questo pericolo: « costui[2] certo, essendo così, non conosce in questo stato se stesso [*ātman*] (da sapere): 'io sono questo', nè (conosce) questi esseri: è immerso nell'annientamento.

Io non vedo qui niente di vantaggioso ».

2. Egli tornò indietro con in mano la legna. Prajāpati gli disse: « Se, o liberale, te ne eri partito col cuore tranquillato, per desiderio di che sei ritornato? »

Egli rispose: « Costui certo, signore, essendo così... *ecc. come in* 1... niente di vantaggioso ».

3. « Quest' (*ātman*) è proprio così, o liberale, — disse quello — ma io ti spiegherò quest'(*ātman*) di più, non altrove che in quest'(*ātman*)[3] (sarà la mia spiegazione). Rimani qui altri cinque anni ».

Egli rimase altri cinque anni; questi fecero cento e un anno.

È per questo che dicono: « cento e un anno il

[1] Vedi VIII, 6, 3; ora conoscitore e conosciuto, non più distinti, sono fusi in unità.

[2] Chi dorme così: cioè l'*ātman* siffatto.

[3] Cioè: 'nessun altro che quest'(*ātman*) ti spiegherò'. Mentre prima Prajāpati era passato dall' *ātman* = corpo all' *ātman* nel sogno e poi da questo all' *ātman* nello stato di sonno profondo, ove si fermerà a spiegare quest'ultimo *ātman*, che è l'*ātman* nella sua vera natura, cfr. 12. 3. — Altri inten-

liberale rimase a fare l'alunnato brahmanico presso Prajāpati ».

(Prajāpati) disse:

12. 1. « O liberale, in verità questo corpo è mortale, è tenuto dalla morte. Esso è la residenza di quest'(*ātman*) immortale, incorporeo. In verità, l'incorporato è tenuto dal piacere e dal dispiacere; quando egli è unito al corpo, non c'è per lui difesa contro il piacere e il dispiacere, ma quando è senza corpo, il piacere e il dispiacere non lo toccano.

2. « Incorporeo è il vento; la nube, il lampo, il tuono sono incorporei. Ora, come questi, sorgendo da quello spazio lassù e arrivando alla luce suprema, compaiono ciascuno nel loro vero aspetto,

3. « così questa perfetta serenità sorgendo da questo corpo e arrivando alla luce suprema, compare nel suo vero aspetto. Questa è la persona [spirito] suprema [*uttama puruṣa*]. Essa lì s'aggira, mangiando[1], scherzando, divertendosi con donne o con carri o con parenti, senza ricordarsi del suo acces-

dono assai diversamente le parole del testo, come se significassero: 'in nessun altro momento da questo' cioè subito; oppur 'a nessun'altra condizione che a questa' che tu rimanga altri cinque anni.

[1] Oppure: 'ridendo'. — Nel passo si cerca di mostrare che l'*ātman* nello stato di sonno profondo non è privo di coscienza perchè 'là' egli gode; ma là è anche dimentico del corpo e così si spiega come di quei godimenti non abbia ricordo quando torna allo stato di veglia. Tutto ciò è in contrasto con quanto è detto nel capoverso 1 (per evitar il contrasto il Hillebrandt, *Aus Brahmanas und Upaniṣaden*, 97, riferisce il 'là [*tatra*]' al corpo, ma la sua spiegazione mi pare forzata): si sono insinuate a questo punto idee religiose popolari, secondo le quali vi sono nel mondo di là (cfr. il 'mondo del cielo' nella prima parte di questa lettura) compensi di beni materiali; vedi Introd. p. 61.

sorio, questo corpo. Come un animale da tiro è attaccato al carretto, così questo soffio[1] è attaccato al corpo.

4. « Ora, quando l'occhio s'affissa nello spazio, quest'è la persona nell'occhio [*cākṣusa puruṣa*][2]: l'occhio[3] è (solo il mezzo) per vedere. Chi poi sa: 'voglio odorare ciò', questo è l'*ātman*: il naso è (solo il mezzo) per (sentir) l'odore. Chi poi sa: 'voglio dir ciò', questo è l'*ātman*: la parola è (solo il mezzo) per dire. Chi poi sa: 'voglio udir ciò', questo è l'*ātman*: l'orecchio è (solo il mezzo) per udire.

5. «Chi poi sa: 'voglio pensar ciò', questo è l'*ātman*: l'intelletto [*manas*] è il suo occhio divino. Con quest'occhio divino, con l'intelletto, egli vede quei desideri che sono nel mondo del *brahman* e ne gode.

6. « Gli dèi venerano questo *ātman*; perciò tutti i mondi sono tenuti in loro potere e tutti i desideri. Ottiene tutti i mondi e tutti i desideri colui che trova e conosce quest'*ātman* ».

Così parlò Prajāpati — parlò Prajāpati.

13. 1. Dal nero[4] raggiungo il multicolore, dal multicolore raggiungo il nero. Scotendo via il ma-

[1] Qui *prāṇa* non è sinonimo di *ātman*, come lo fa il Geldner, *Vedismus u. Br.*, 155, ma è il principio della vita fisica: l'*ātman* nel sonno profondo è fuori dal corpo, nel quale rimane il *prāṇa*, cfr. B. IV, 3, 12 (vedi Deussen, *Allg. Gesch. d. Phil.*, I, II, 109).

[2] L'*ātman*: è lui che vede.

[3] L'organo fisico. — Cfr. con quanto segue B. IV, 4, 18.

13. Liberato dal corpo!

[4] Il 'nero' è lo spazio entro al cuore, il 'multicolore' la sostanza multicolorata dei raggi del sole e delle vene [Śaṅkara spiega invece: il 'mondo del *brahman*']: vedi I, 1-2 e 6, 1-5.

le, come un cavallo (scuote via) i suoi peli, liberandomi (dal corpo), come la luna (si libera) dalla bocca di Rāhu[1], scotendo via il corpo, col mio *ātman* preparato [*kṛta-*][2] nel non preparato [increato, *akṛta*] mondo del *brahman* entro — entro.

14. 1. In verità quel che si chiama spazio [*ākāśa*] è il dispiegatore del nome e della forma. Quello nell'interno del quale sono questi due[3] è il *brahman*, è l'immortale, è l'*ātman*.

Io mi reco alla sala di riunione, alla casa di Prajāpati. Io sono la gloria dei brahmani — io sono la gloria dei prìncipi — io sono la gloria degli uomini comuni[4]; io ho conseguito la gloria, sono la gloria delle glorie. Che io non vada nel bianco sdentato, nello sdentato[5] bianco, mucoso[6], — che io non vada nel mucoso.

[1] Il demone che ingoia la luna.
[2] Disciplinato, 'mediante la meditazione': Śaṅkara.

14. Professione di fede e voti orgogliosi d' uno studente brahmanico.

[3] oppure: 'Quello che è in mezzo a questi due'.
[4] *viś*: sono i *vaiśya*, gli appartenenti alla terza casta; dunque i membri di tutte le tre caste superiori possono essere alunni brahmanici. Qui è data la formula corrispondente all'appartenenza a ciascuna di esse.
[5] O, traducendo con Śaṅkara il secondo *adatka,*: 'mangiante' (allora: 'mangiante senza denti').
[6] Ha probabilmente ragione Śaṅkara di credere che si alluda con queste parole alla matrice, ma non si augurerà lo scolaro di tenersi lontano dalla donna che fa perdere gloria, forza ecc., ma di non rinascere. — Altri vedono un'allusione alla vecchiaia.

15. 1. Questo insegnò Brahmā a Prajāpati, Prajāpati a Manu, Manu alle creature.

Colui che, ritornato dalla casa del maestro, dopo avere studiato il Veda secondo le prescrizioni nel tempo lasciato libero dal lavoro per il maestro, si dedica nella sua famiglia, in un luogo puro, a ripetere per sè i sacri testi e prepara (scolari) virtuosi; che, concentrando tutti i sensi nell'*ātman*, risparmia [*ahiṃsan*] tutti gli esseri, tranne che nei casi prescritti[1], costui di certo, comportandosi così per tutta la vita, entra nel mondo del *brahman* e non ne ritorna più — non ne ritorna più.

15. Come dovrà condurre la sua futura vita lo scolaro che lascia il maestro.

[1] Nei sacrifici animali.

STORIA DELLE RELIGIONI

A CURA DI RAFFAELE PETTAZZONI

NICOLA ZANICHELLI
BOLOGNA

STORIA DELLE RELIGIONI

A CURA DI RAFFAELE PETTAZZONI

1. R. PETTAZZONI - *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran* . . . . L. 15
2. H. WEBSTER - *Società segrete primitive* . . . . L. 20
3. R. PETTAZZONI - *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* L. 20
4. A. BRÜCKNER - *Mitologia slava* . . . . L. 16
5. G. FORMICHI - *Il pensiero religioso nell' India prima del Buddha* L. 20
6. G. FURLANI - *La religione babilonese e assira,* I: *Le Divinità* L. 30
7. R. PETTAZZONI - *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa* L. 20
8. R. PETTAZZONI - *La confessione dei peccati,* I: *Primitivi. America antica. Giappone. Cina. India (Brahmanesimo. Giainismo. Buddhismo)* . . . . L. 30
9. G. FURLANI - *La religione babilonese assira,* II: *I miti e la vita religiosa* . . . . L. 30
10. L. SUALI - *Gotama Buddha* . . . . L. 20
11. R. PETTAZZONI - *La confessione dei peccati,* II: *Egitto. Babilonia. Israele. Arabia Meridionale* . . . . L. 25
12. R. PETTAZZONI - *La confessione dei peccati,* III: *Siria. Hittiti. Asia Minore. Grecia. - Indice dei voll. I-III* . . . . L. 25
13. G. FURLANI - *La religione degli Hittiti* . . . . L. 20

TESTI E DOCUMENTI
PER LA STORIA DELLE RELIGIONI

A CURA DI RAFFAELE PETTAZZONI

1. R. PETTAZZONI - *La mitologia giapponese secondo il Kojiki* L. 12
2. V. PAPESSO - *Inni sacri del Rig-Veda,* I . . . . L. 15
3. G. FURLANI - *Testi religiosi dei Yezidi* . . . . L. 12
4. V. PAPESSO - *Inni sacri del Rig-Veda,* II . . . . L. 15
5. V. PAPESSO - *Inni dell' Atharva-Veda* . . . . L. 12
6. G. FURLANI - *Il poema della Creazione (Enûma eliš)* . . . L. 10
7. V. PAPESSO - *Chândogya-Upaniṣad* . . . . L. 15

Alcuni giudizi della stampa internazionale su i Volumi già pubblicati:

Volume 1° - R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran.* Bologna, 1922, pp. 260.
L. 15,—

Il primo volume della nuova Collezione fa bene augurare del suo valore. Il Pettazzoni unisce ad una conoscenza precisa delle ricerche dell'erudizione contemporanea — ne fanno fede le sue note — una larghezza di vedute che gli consente di collocare ogni singolo fatto al suo posto e nel piano dovuto.... Questo volumetto adempirà mirabilmente il compito che esso si propone: quello di indicare in modo chiaro le grandi linee dello svolgimento religioso, più che millenario, di uno dei popoli più importanti dell'Asia.

F. CUMONT, *Revue de l'histoire des religions*, 1922, vol. 85, pag. 80-81.

Il prof. R. Pettazzoni è uno studioso di religione comparata del miglior tipo.... Io non so concepire per questi due studiosi (J. H. Moulton e R. Pettazzoni) un elogio più alto che l'affermare che l'opera dell'uno è paragonabile soltanto a quella dell'altro.... Il libro è completamente documentato, e rivela non solo una vasta lettura, ma un sano giudizio. Io accetto, in linea di principio, le sue conclusioni.

L. H. GRAY, *The Harvard Theological Review*, 1922, 88 sg.

Il disegno storico tracciato dal Pettazzoni con mano sicura è sviluppato con perfetta organicità di pensiero ed efficacia di forma.

G. LEVI DELLA VIDA, *Rivista di Cultura*, 1921, 177 sg.

R. Pettazzoni, che finora aveva lavorato soltanto nel campo della storia religiosa greco-romana e in quello della religione dei primitivi, ma che nel 1913 aveva pubblicato anche uno scritto di carattere generale « La scienza delle religioni e il suo metodo », *ci ha dato con*

questo libro la migliore storia d'insieme della religione persiana che abbiamo finora.

.... Di particolare valore è l'ampio disegno dello svolgimento religioso sotto i Sassanidi e sotto gli Arabi conquistatori, che di solito nei trattati generali di storia delle religioni o manca completamente o è troppo breve. Anche le molteplici influenze del Zoroastrismo su l'Islam e la sua espansione in altri paesi sono estesamente trattate; solo le condizioni attuali dei Parsi dell'India sono tracciate in modo succinto: forse perchè di esse qualche cosa già si conosce altrimenti. Ma anche qui il P. rivela una sorprendente conoscenza della letteratura relativa; specialmente mi piace di segnalare la ricchezza di erudizione contenuta nelle numerose note.

La Storia delle religioni in trattazioni monografiche disegnata dal Pettazzoni si inaugura con questo libro nel modo migliore ed è lecito attendere col più vivo interesse la pubblicazione dei volumi successivi.

C. CLEMEN, *Deutsche Literaturzeitung*, 1922, 441-443.

Si accettino o no le conclusioni del Professor Pettazzoni, bisogna ad ogni modo riconoscere il valore della sua argomentazione e la sua padronanza della letteratura.

A. BERRIEDALE KEITH, *Journal of Hellenic Studies*, 1922, 279-280

Eccellente monografia, in cui la più severa indagine scientifica, traverso una materia perfettamente dominata, ha un'esposizione elegante e perspicua.

A. BONUCCI, *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, 1921, 362.

..... It is a pity that there is no English translation of *this* fascinating study.....

NORMAN H. BAYNES, *Israel amongst the Nations*, London, 1927, 275.

Les recherches extrêmement importantes de M. Pettazzoni sur l'omniscience divine ont rendu futiles toutes les objections..... Nous savons maintenant, grâce a M. Pettazzoni, que l'omniscience divine, loin d'être une idée philosophique due à une spéculation avancée, est au contraire une idée toute primitive dérivée de la divinisation du ciel omniprésent..... M. Pettazzoni a appuyé sa thèse de matériaux très variés et probants empruntés à tout le domaine de l'histoire des religions, et qui lui ont fourni une explication nette de la conception d'Ahuramazda ..... Au moment où je composais ces conférences les ouvrages de M. Pettazzoni ne m'étaient pas accessibles. J'ai d'autant plus de plaisir à trouver, après coup, que ses vues générales sur la religion ancienne des Iraniens et sur la reforme de Zarathuštra concordent parfaitement avec les miennes.

H. S. NYBERG, *Journal Asiatique*, 1931, 11.

Volume 2° - H. WEBSTER, *Società Segrete Primitive: Studio sulle forme elementari della politica e della religione*, con una prefazione di R. Pettazzoni. Bologna, 1922, pp. XVIII-324 . . . . L. 20,—

Volume 3° - R. PETTAZZONI, *La Religione nella Grecia antica fino ad Alessandro.* Bologna, 1921, pp. XII-416 L. 20,—

Lavoro bellissimo... ben ordinato, ben documentato. I fatti s' inquadrano in una larga concezione dello svolgimento religioso, e sembra, in generale, che le idee non facciano altro che illuminare i fatti.

A. LOISY, *Revue d' histoire et de littérature religieuses*, 1922, 283 sg.

L'Autore ci dà un vero e proprio svolgimento storico della religione greca tenendo il debito conto di tutti gli elementi spirituali del popolo greco: politica, filosofia, arte. In modo così completo nessuno prima del Pettazzoni aveva finora trattato questo argomento. Se aggiungiamo il largo orizzonte che l'Autore deve alla conoscenza delle religioni affini e la sua immensa dottrina nel campo della letteratura moderna, ci riesce evidente che il suo libro, malgrado la modesta mole, è un'opera importantissima della quale non potrà fare a meno nessuno che lavori nel vasto incantevole dominio della religione del popolo più pio del mondo.

TH. ZIELINSKI, *Eos* (Varsavia), 2, 1923.

R. Pettazzoni, già professore di storia delle religioni a Bologna (ora a Roma), aveva già richiamato su di sè l'attenzione con i suoi eccellenti lavori sopra i *Kabiri* (1909) e sopra *La religione primitiva in Sardegna* (1912). Nel 1920 compariva il 1° Volume di una « Storia delle religioni » da lui pubblicata, nel quale egli stesso trattava *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*, ed appena un anno dopo egli faceva stupire con il 3° Volume della stessa Serie che è quello che qui si segnala: con molto ritardo purtroppo, perchè il recensore aveva sperato che presto alla Prima parte sarebbe seguìta la seconda, relativa all'ellenismo e all'età imperiale. Ma evidentemente il versatile Autore è stato momentaneamente distolto dai Greci per attendere alla sua grande opera: *Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (vol I, 1922).

Ho citato questi lavori del Pettazzoni perchè essi ci fanno facilmente capire come egli anche nella sua Religione dei Greci non

manca, ove si presenta l'occasione di tali prospettive, di estendere lo sguardo appunto alle grandi religioni universalistiche o a quelle dei primitivi.... ciò che non riesce davvero a svantaggio della sua trattazione. La quale *per chiarezza, per elevatezza di stile, per larghezza di vedute, per genialità è eccellente*: *è la più bella* (die lesbarste) *Religione greca che io conosca* (non mi è accessibile la *Outline History of Greek Religion* del Farnell). Beninteso, non è un Manuale come quello del Gruppe, che è superiore per spirito sistematico e ricchezza di materiale, ma che appunto per ciò è utilizzabile solo come opera di consultazione.

Il Pettazzoni si è proposto di dare una *Storia* dell'antica religione greca, e giustamente egli inquadra lo svolgimento dei fatti religiosi nel corso complessivo della evoluzione politica, sociale, spirituale e artistica del popolo greco. Anzi si può qualche volta trovare che l'accentuazione del punto di vista sociologico e il gusto delle sintesi ingegnose lo porta a formulare delle tesi che, per quanto suggestive, semplificano troppo la varietà multiforme dello svolgimento oppure introducono nei fatti delle tendenze che veramente non si impongono per realtà di cose....

La riunione delle note alla fine di ogni singolo capitolo facilita la lettura del libro che, come ho detto, vuol essere piuttosto una esposizione che un Manuale. Le note stesse sono esatte, e dimostrano su quali solide basi e su che vasta conoscenza anche della bibliografia recentissima abbia il P. costruito questo libro che è raccomandabile anche per lettori tedeschi.

OTTO WEINREICH (professore di Filologia classica nell'Università di Tübingen, condirettore dell'« Archiv für Religionswissenschaft ») nella *Philologische Wochenschrift*, 1925, p. 770-772.

L'Autore è ben noto come storico delle religioni ed in prima linea fra i nostri studiosi... Egli ha scritto questo Volume in una forma agevole e viva, che non è soffocata dall'erudizione, e il pubblico italiano gliene sarà grato... Questa dotta opera di indagine storica dovrebbe trovar posto nella biblioteca di ogni persona colta.

E. BIGNONE, *Il Convegno*, 1922, 72-73.

R. Pettazzoni è uomo di vasta lettura. Il libro.... rivela uno studio assolutamente personale delle fonti ed una larga conoscenza delle ricerche speciali degli storici, degli archeologi, dei filologi, compresi i tedeschi... Le linee nettamente tracciate sono un pregio capitale del libro.... Per tutti i 10 capitoli del suo libro il P. tiene sempre lo sguardo rivolto alla vita complessiva del popolo greco, e così avvince il lettore sino alla fine.

F. KATTENBUSCH, *Theologische Literaturzeitung*, 1923, 150 sg.

..... l'Autore ha delle idee, e perciò non scrive senza una tesi da sostenere. Libri, i suoi, quindi, ben unitari, intorno ad un' idea, e tali che si leggono, anche per l'eleganza dello stile, tutti d'un fiato, ricchi di pensiero non meno che di erudizione, ma bene assimilata e dominata dal pensiero.

A. BONUCCI, *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, 1923, 362.

Volume 4° - ALEKSANDER BRUCRNER, *Mitologia Slava*. Traduzione dal polacco e note di Julia Dicksteinówna, Bologna, 1923, pp. 282 . . . . L. 16,—

Ciò che è stato scritto intorno alle religioni slave è scritto naturalmente soprattutto in qualcuna delle lingue slave, le quali sono di solito sconosciute alla grande maggioranza di coloro che appartengono ad altre nazioni. D' altro lato, il libro del Leger, *La mythologie Slave* (1901), formato da studi comparsi nella « Revue de l'histoire des religions », e il contributo dal ceco Máhal alla Collezione « Mythology of All Races » (III, 1918), lasciavano a desiderare dal punto di vista critico. Quindi i lavori più importanti relativi alle religioni slave erano rappresentati finora dagli studi di mitologia pubblicati nell' « Archiv für slavische Philologie » (1884, 1887, 1892), e dall'articolo del Brückner *Slavische Religion* nel Dizionario « Die Religion in Geschichte und Gegenwart » (V, 1913), mentre dello stesso Brückner restavano inaccessibili alla maggior parte dei non polacchi tanto l'articolo *Poczatki Kultory Slovianskiej* nell' « Enzyklopedja Polska » (IV, 2, 1912), quanto il libro *Mitologia Slovianska* (1918).

È quindi con un profondo senso di riconoscenza che noi dobbiamo salutare l'iniziativa del solerte titolare dell'unica cattedra di storia generale delle religioni esistente in Italia, il prof. Pettazzoni (Roma), che nella sua Collezione « Storia delle religioni » ha pubblicato l'anno scorso una traduzione italiana annotata del libro suddetto del Brückner, dovuta a Julia Dicksteinówna: poichè così questa eccellente trattazione della religione slava è diventata finalmente accessibile anche a coloro che possiedono soltanto le lingue più conosciute.

..... In complesso, il libro del Brückner, che, tra l'altro, discute continuamente le opinioni diverse dalle sue, *è senza dubbio la trattazione più istruttiva che finora abbiamo della religione slava*. Anche se esso incontrerà, come ha già incontrato (si veda la recensione che ne ha fatto il Jagic nell' « Archiv für slavische Philologie », 1920), delle obiezioni, gioverà tuttavia meglio che tutto quanto si è scritto fin qui a chiarire le idee su questo campo di solito così maltrattato nei Manuali e Compendii di storia delle religioni.

Di particolare valore sono anche i passi di autori greci, russi e latini che il Pettazzoni ha riportato in fine al volume. Essi sono sotto un certo punto di vista completati dall'articolo *Slavs* dovuto

alla Czaplicka nella « Encyclopaedia of Religion and Ethics » (XI, 1920).... Io stesso spero di poter presentare in tempo non lontano i testi latini e greci relativi alla religione slava nelle mie *Fontes historiae religionum*.

CARL CLEMEN (professore di storia delle religioni nell' Università di Bonn), nella *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, 1924, 143-144.

Cet ouvrage..... constitue un traité aussi complet que possible, avec un exposé historique des études publiées sur son objet, de l'ancienne mythologie de toutes les populations slaves.

Irénikon, 1933, 85-86.

Volume 5° - C. FORMICHI, *Il pensiero religioso nell' India prima del Buddha*. Bologna, 1925, pp. 300 . L. 20,—

Questo libro, dovuto al Professor Formichi, fa parte di una Collezione intitolata *Storia delle Religioni* e pubblicata dal Professore Raffaele Pettazzoni di Roma..... Non v'ha dubbio che questa Serie pubblicata dal Prof. Pettazzoni è utilissima e può interessare molti lettori anche fuori d'Italia.

Il nome del Prof. Formichi è ben noto ad ogni sanscritista, e noi gli siamo certamente obbligati per la pubblicazione di questo libro bene scritto e istruttivo.

J. CHARPENTIER, *Journal of the R. Asiatic Society*, 1927, 339 sg.

In questo bel libro Carlo Formichi si sforza di segnalare nel Veda « l'elemento dinamico » delle concezioni religiose dal Rigveda fino alle Upanishad..... L'Autore studia gli inni del Rigveda e dell'Atharvaveda di contenuto filosofico e persegue l'idea del monoteismo fino alle Upanishad. Di speciale interesse è l'estesa trattazione di alcuni inni del Rigveda, e di alcuni canti dell'Atharvaveda.

W. CALAND, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1927, 285.

Volume 6° G. FURLANI, *La Religione Babilonese e Assira*, I: Le Divinità. Bologna, 1928, pp. LXXI-362 L. 30,—

Je signalerai principalement le chapitre *Liste e gruppi di dèi*, où sont énumérés les groupes de dieux d'après les monuments et d'après les grandes listes, d'usage pratique, et un compte rendu critique des principaux travaux qu'a inspirés la religion assyro-babylonienne. L'ouvrage de M. Furlani est consciencieux, plein de faits et appelé à rendre les plus grands services....... Un bon résumé de géographie et d'histoire accompagne le livre.

G. CONTENEAU, *Revue d'Assyriologie*, 1929, 45-46.

..... his exposition of the general development of the religion and his detailed treatment of the gods themselves are indeed to be recommended....... In all this there is much to praise and hardly anything to criticize; about each god almost all the known facts are given in the text....... As a whole the book is complete, trustworthy, and useful.......

C. J. GADD, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1929, 880-881.

La collezione « Storia delle Religioni » coll'arricchirsi di questo nuovo volume ha rimediato a una mancanza grave della produzione storica italiana; giacchè le due mitologie babilonesi del Finzi (1872) e del Bassi (1899) si erano fatte troppo antiquate..... ora possiamo dire di avere ancor noi una storia della religione babilonese-assira che può stare alla pari colle migliori in altri paesi.

U. FRACASSINI, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, V, 1929, 123.

..... va segnalato con piacere che la letteratura assiriologica è largamente presa in considerazione, compresi gli articoli di riviste.

A. GUSTAVS, *Theologische Literaturzeitung*, 1929, 457.

..... L'opera del Furlani è tale da far onore alla scienza italiana, poichè sono ben pochi i manuali del genere che possono vantare pregi simili a quelli che adornano questo libro dell'illustre dotto.

I ZOLLER, *Leonardo*, 1929, 152.

Das Buch ist recht geschickt zusammengestellt und verwertet die bekannten primären und sekundären Quellen ziemlich vollständig.

B. MEISSNER, *Deutsche Literaturzeitung*, 1929, 1181-1182.

Die vorliegende Arbeit des Florentiner Assyriologen ..... füllt als zusammenfassende Darstellung der babylonischen Götterlehre eine Lücke ...... Das Buch verdient warme Anerkennung als Versuch einer umfassenden Synthese ...... Auch ausserhalb des italienischen Sprachgebietes wird dieses Werk dankbare Benutzer finden.

TH. BÖHL, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1930, 626.

L'Auteur est parfaitement au courant de la littérature de son sujet....., travail très soigné, très érudit, très dense.

CH.-F. JEAN, *Babyloniaca*, 1931, 82-83.

Volume 7° - R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa.* Bologna, pp. XIX 352 L. 20,—

R. Pettazzoni, cui già dobbiamo, oltre a lavori minori, il 1° Volume di un'opera su la *Formazione e sviluppo del monoteismo*, una Storia del Parsismo ed una della religione greca fino ad Alessandro, dà in questo nuovo libro, che è in certo qual modo una continuazione dei due ultimi suddetti, una trattazione delle religioni di mistero sempre secondo la loro formazione e svolgimento....

Se qualche cosa è da criticare nella concezione fondamentale del libro e in alcuni dettagli, queste osservazioni passano però assolutamente in seconda linea di fronte alla approvazione e all'ammirazione che nel suo complesso è da tributargli. Come nei suoi lavori precedenti, così anche in questo il P. ha preso in esame quasi tutta la letteratura relativa, quasi sempre ricavandone con occhio sicuro la soluzione giusta dei molteplici problemi che i misteri presentano. Il suo stile è anche qui estremamente agile e vivace..... Ogni lettore sarà naturalmente portato a paragonare il libro del P. con le *Religioni orientali nel paganesimo romano* del Cumont; esso può stare perfettamente con onore accanto a quest'opera, e sotto più di un rispetto la completa, non solo mercè i due primi capitoli, che nel Cumont naturalmente non sono rappresentati.

C. Clemen, *Theologische Literaturzeitung*, 1924, 409-412.

L'Autore, che si era già brevemente occupato di questo argomento in pubblicazioni anteriori, dà ora una trattazione completa dei « Misteri »..... Egli svolge la sua *teoria storico-religiosa*, che consiste nel far risalire tutti questi misteri ai primordi della civiltà, derivandoli tutti da un dato psicologico, e non da un centro geografico..... Essi poi si svolgono in linee parallele..... Talvolta queste linee parallele deviano e convergono in un centro unico dove si fondono le une con le altre, specialmente nel tardo mondo greco-romano, fino a che sono finalmente assorbite dal Cristianesimo..... A parte la teoria, il libro è un prezioso contributo allo studio dei misteri, che l'Autore tratta con molta dottrina, frutto di vaste letture e di acume critico.

M. Gaster, *Folk-Lore*, 1925, 194 sg.

Il tema dei culti di mistero, che io ho trattato alquanto sommariamente nel mio libro su *Les mystères païens et le mystère chrétien*, è ripreso più largamente dal Pettazzoni, che si occupa di stabilire, in modo più preciso di quel che io abbia potuto fare, il rapporto dei culti di mistero coi culti primitivi, specialmente coi culti agrari prenazionali, ma che si ferma meno a considerare i tratti per cui il cristianesimo rientra nella categoria dei misteri, coi quali esso entrò in concorrenza e dei quali finì per trionfare.

..... Il capitolo sul rombo è assai istruttivo..... Il P. utilizza abilmente le notizie relative ai misteri..... Del pari egli fa vedere, nella maniera più soddisfacente, l'origine agraria e lo svolgimento dei misteri, più o meno completo a seconda dei casi.....

A. Loisy, *Revue Critique*, 1924, p. 401-403.

Il lavoro del Pettazzoni costituisce un complemento della sua storia della religione greca. È certo nessuno meglio del P. possiede le fonti di tale materia, letterarie ed archeologiche. Del lungo e complesso sviluppo dei misteri sa egregiamente trovare le tracce nelle antichissime religioni rurali dell'età micenea, scorge acutamente una fase in cui il rito non è ancora esoterico, determina le diverse funzioni e i diversi spiriti delle religioni misteriche di fronte ai culti poliadi, e la loro divergenza nella struttura sociale antica; sa rintracciare alle loro origini i misteri di origine esotica, il loro lento e continuo avanzare in territorio ellenico, e il loro convogliarsi finalmente in un unico letto nell'età imperiale.....

A. Omodeo, *Giornale critico della Filosofia italiana*, 1924, 457.

Eine treffliche Würdigung der Mysterienreligionen..... Alles aus voller Beherrschung des Stoffes und der Literatur heraus in anregender Darstellung gegeben und mit Nachweisen gut dokumentiert..... dies Hauptwerk..... sei..... empfohlen.

O. Weinreich, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1930, 367.

Volume 8° - R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati*, I: Primitivi. America Antica. Giappone. Cina. Brahmanesimo. Giainismo. Buddhismo - Bologna, 1929, pagine XIV-355 . . . . L. 30,—

On a depuis longtemps signalé l'existence de la confession des péchés dans diverses religions, mais jusqu'ici personne n'avait donné un exposé méthodique du développement de cette pratique, ni cherché à discerner l'idée fondamentale qui inspire celle-ci à l'origine et ses transformations ultérieures. Cette oeuvre vient d'être entreprise par M. Pettazzoni, et nul n'était mieux préparé que lui à l'accomplir. À une connaissance étendue des croyances et des usages sacrés de tous les peuples, il joint un esprit de synthèse qui lui permet de dégager dans la complexité des phénomènes religieux les lignes directrices de l'évolution qui les a transformés..... Le programme qui est formulé dans ce premier volume n'a pu y être encore complètement réalisé et la valeur de l'ouvrage n'apparaîtra pleinement qu'après son achèvement. Mais on peut affirmer déjà

que M. Pettazzoni expose avec une plénitude et une profondeur, qui n'avaient pas été atteintes jusqu'ici, un des sujets les plus intéressants au point de vue psychologique et social qu'offre l'histoire des religions.

F. CUMONT, *Revue Belge de philologie et d'histoire*, 1929, 1292 sg.

Auf jeden Fall gehört dieses Werk zu den wertvollsten und gründlichsten Darstellungen religiöser Einzelphänomene, welche uns die vergleichende Religionsgeschichte der letzten Jahrzehnte geschenkt hat. Es bietet nicht nur dem ethnologischen und religionsgeschichtlichen Fachforscher, sondern dem Theologen überhaupt, ja auch dem an Religionsgeschichte, Religionspsychologie und Ethik interessierten Laien so reiche Belehrung und so wertvolle Anregung, dass es sehr zu begrüssen wäre, wenn eine gekürzte deutsche Uebersetzung des ..... Werkes in Angriff genommen würde.

FR. HEILER (Marburg), *Deutsche Literaturzeitung*, 1930, 2358-60.

...... eine streng wissenschaftliche Monographie, würdig, neben Heilers klassiches Buch über das Gebet gestellt zu werden ..... eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges ..... eine bleibende Bereicherung und Vertiefung unseres geistigen Kapitals, um derentwillen ihm der aufrichtige Dank aller derer gebührt, denen der Dienst des Menschen an der Wahrheit, der Dienst der Warheit am Menschen über alles geht.

H. T. GAY, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1930, 974-978.

Il professor Pettazzoni, lo storico delle religioni dell'Università di Roma, è già ben noto oltre i confini della sua patria. La sua Rivista « Studi e Materiali di Storia delle Religioni » ha un carattere internazionale..... Lo stesso P. collabora a iniziative straniere (p. es. alla seconda edizione della « Religion in Geschichte und Gegenwart »). Nei suoi scritti poi egli dimostra sempre una straordinaria conoscenza della letteratura straniera..... Un uomo come il Pettazzoni merita già per questo un'attenzione speciale.

Altrettanto lo merita il tema di questo suo libro. . . . . . . È un materiale assai disparato e non facilmente accessibile quello che qui è fatto oggetto di trattazione. Esso non consentiva una rapida compilazione superficiale. Il Pettazzoni ha lavorato a lungo e a fondo ai singoli capitoli, prima di pubblicare l'insieme. Nella sua Rivista « Studi e Materiali di Storia delle Religioni » noi troviamo gli studi preliminari del presente libro, che l'autore ha ancora sottoposti ad una revisione e trasformazione radicale, prima di darne la pubblicazione complessiva..... Ne è venuto fuori un libro che è fondamentale, accuratissimo e grandemente istruttivo, e in cui inoltre l'abbondante materia è abilmente condensata. Si veda con quanta finezza e giu-

stezza la quantità dei fatti riguardanti i primitivi è illustrata nella 'interpretazione' finale nei suoi aspetti più importanti..... Sul Giappone, la Cina, l'India e l'intero dominio del Buddhismo si trova una quantità di fini osservazioni e di acuti giudizi..... Anche in molti punti che sono toccati solo di sfuggita si rivela l'indagatore coscienzioso (p. es. nel rapido capitolo sul Ryobu-Shintō e i Yamabushi).....

H. HACKMANN, *Nieuw Theologisch Tijdschrift*, Haarlem 1929, 387-389.

Un libro come questo offre poco appiglio alla critica, che deve incondizionatamente lodare: la larga copia dei fatti, il metodo rigorosamente scientifico d'interpretarli, la ricca, sicura, diretta informazione bibliografica, sono indiscutibili pregi, già noti a chi segue l'opera indefessa dell' A. nel vasto campo della « Storia delle Religioni ».

Anche il disegno della « Confessione dei Peccati » è completo, sistematico, organico.....

F. BELLONI-FILIPPI, *Leonardo*, 1929, 151.

Il merito delle laboriose e minuziosissime indagini compiute..... da R. Pettazzoni..... consiste nell'aver saputo interpretare e organizzare un materiale enorme, intendendolo storicamente, e in modo da gettare una viva luce su alcuni punti fondamentali per lo studio della psicologia e della storia religiosa..... Libro, dunque, di grande importanza perchè nell'imponente massa del materiale raccolto il P. ha saputo con grande sicurezza discernere e rendere chiari i motivi religiosi essenziali, con una spiegazione che è del pari semplice, convincente e persuasiva.....

A. PINCHERLE, *La Cultura*, 1929, 565.

The book may be heartily recommended as a serious contribution to knowledge ......

H. J. ROSE, *Folk-Lore*, 1929 (Londra), 396-97.

Pour les spécialistes de l'exégèse et en général de l'histoire chrétiennes, cette étude .... apporte de precieuses informations ....

J. MARTY, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1930, 490.

Il benemerito storico delle religioni dell' Università di Roma R. Pettazzoni pubblica da alcuni anni negli « Studi e Materiali di Storia delle Religioni » delle ricerche estremamente interessanti e istruttive sulla confessione, i cui risultati principali sono stati da lui brevemente e concisamente compendiati nel suo importante articolo *Busswesen* (*religionsgeschichtlich*) nella 2ª edizione di « Religion in

Geschichte und Gegenwart »..... L'importanza capitale dell'opera, che è fondata sopra un abbondante materiale di fatti storico-religiosi, nonchè sopra una vasta conoscenza della letteratura,..... sta nei primi capitoli in cui è trattata la confessione presso i primitivi.....

J. SCHNITZER, *Theologische Literaturzeitung*, 1929, 507.

Dem römischen Religionshistoriker Raphael Pettazzoni gebührt das hohe Verdienst, die Beichte, wie sie schon bei den Kulturarmen, dann auch bei den Halbkulturvölkern der Azteken, Maya and Inka in Mittel- und Südamerika, ferner bei den Schintoisten in Japan, endlich im vedischen Brahmanismus, im Jainismus und im Buddhismus Indiens, Chinas, Tibets und Turkestans im Schwange stand und heute noch steht, zum Gegenstande äusserst lehr- und ertragreicher Untersuchungen gemacht zu haben..... ».

J. SCHNITZER, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, 1930, 94.

È la prima opera del genere che la genialità e la sterminata cultura storicoreligiosa di Pettazzoni offre sul problema capitale e fondamentale della confessione dei peccati. Problema capitale e fondamentale, poichè dimostra (analogamente a quanto, in altra via, forma e finalità ha scoperto la psicoanalisi) che il complesso ideoaffettivo della colpevolezza ha una radice storica psicodinamica estremamente arcaica....... L'attuale prima parte dell'opera gigantesca e fondamentale di Pettazzoni si occupa della confessione presso i primitivi, gli antichi Messicani, il Giappone, la Cina, il Bramanesimo, il Giainismo, il Buddismo. Attendiamo con vera impazienza e con viva attesa il seguito della trattazione.......

M. LEVI BIANCHINI, *Archivio generale di Neurologia, Psichiatria e Psicoanalisi*, 1929, 433.

...... libro tanto più suggestivo in quanto esso è scritto da uno specialista nel quale la coltura sterminata e l'abitudine dello studio paziente sono di continuo vigilati e diretti dalla lucida intelligenza del vero sapiente sempre attento a scartare i fatti insignificanti ed a non perdere mai di vista lo scopo e le conclusioni cui il libro mira.

LUIGI PASOLLI, *Rassegna di Studi Sessuali, Demografia ed Eugenica*, 1930, 151.

...... behandelt mit der alle Arbeiten dieses Verfassers auszeichnenden Belesenheit und mit gutem Einfühlungsvermögen ... Gebiete ...... die er in Einzelaufsätzen schon vorgenommen hatte; doch sind diese alle revidiert und zum Teil stark erweitert.

O. WEINREICH, *Archiv f. Religionswiss.*, 1930, 366.

......c'est aussi le mérite de R. Pettazzoni...... de démontrer par le présent volume que cette notion du péché, et la confession concomitante..... existent sous des formes nettes et semblables aux nôtres chez un assez grand nombre de peuples primitifs. M. P. a retrouvé la confession presque d'un bout à l'autre de l'Afrique nègre, chez les tribus les plus primitives du Madagascar, de l'Indonésie, de la Polynésie..... Pour les détails, les textes, les références on peut avoir toute confiance en M. R. Pettazzoni; il donne ses textes complets......, ce qui, dans cette période de mauvaise vulgarisation, pire qu'avant la guerre, est à signaler. Il écrit très clairement et le lecteur français peut suivre aisément son argumentation.

A. VAN GENNEP, *Le Mercure de France*, 1 juillet 1931, 161 sg.

Enquête soigneuse et pénétrante, dont nous attendons la suite avec une vive impatience.

CH. GUIGNEBERT, *Revue Historique*, 1933, 333.

L'abondante frondaison de faits qui enrichit ces pages, et la clarté de la disposition, font souhaiter de lire la suite de cette intéressante investigation, qui va se prolonger à travers les religions de l'Asie, etc.

LEENHARDT, *L'Anthropologie*, 1933, 397.

Volume 9° - G. FURLANI, *La Religione Babilonese e Assira*, II: *I Miti e la Vita religiosa*, Bologna, 1930, pp. X-434 L. 30,—

..... un notevolissimo contributo alla cultura italiana contemporanea.

I. ZOLLER, *La nuova Italia*, 20 dicembre 1930.

Furlani's *Religion* is a valuable work of compilation ...... foreign scholars may profit by its industrious collection of widely scattered material.

A. T. OLMSTEAD, *The Journal of Religion*, 1930, 593-94.

Furlani has given us the fullest and most useful history of the Babylonian and Assyrian religion since Jastrow's monumental work was published eighteen years ago.

R. H. PFEIFFER, *The Journal of Religion*, 1930, 594-95.

...... eine ins einzelne gehende und farbenreiche Schilderung .... es wäre wünschenswert, dass wir im Deutschen ein ähnliches Buch hätten, die es Furlani hier seinen Landlsleuten darbietet.....

A. GUSTAVS, *Theologische Literaturzeitung*, 1930, 386.

Avec ce second volume nous possédons un manuel commode qui fait état des dernières découvertes et qui rendra de grands services.

G. CONTENAU, *Journal des Savants*, juillet 1930.

...... there is little to criticize in his book, and very much to praise, especially the careful adducing of evidence for all the most important statements, and the complèteness with which he surveys all the departments of religion.

C. J. G(ADD), *The Journal of the R. Asiatic Society*, 1931, 194.

Dans la collection, encore récente et déjà remarquée à juste titre dans le monde savant ..... qui paraît sous la direction du professeur R. Pettazzoni, l'étude de la religion assyro-babylonienne est maintenant achevée. Le second volume ..... présente les même qualités que le premier: information très étendue, exposé logique et complet. Ces travaux mériteraient assurément d'être traduits en français.

J. MARTY, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1930, 490.

Zeichnete sich schon der erste Band durch eine selbständige Behandlung der Götterlehre aus, so bietet der zweite vor allem durch die zusammenfassende Erörterung der Mythen und Epen eine wertvolle Ergänzung zum zweiten Band von Jastrow's Standardwerk (1912)..... Auch das Neuste und Entlegenere findet bei dankenswert vollständiger Literaturbenutzung Berücksichtigung..... Einstweilen ist die Sammlung und kurze Wiedergabe des zerstreuten Materials die nächstliegende Aufgabe, welche im vorliegenden Bande trefflich gelöst ist.

FRANZ M. TH. BÖHL, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1931, 1050-1051.

Dans tout cet ouvrage - fort bien écrit - M. Furlani témoigne de qualités réelles et d'une vaste connaissance de la littérature de son sujet.

CH.-F. JEAN, *Babyloniaca*, XII, 225.

Im ganzen genommen ist das Buch F.s eine recht geschickte Zuzammenstellung unserer Kenntnisse der babylonisch-assyrischen Religion. Zwar schöpft der Verfasser meist nur aus sekundären Quellen, aber er sichtet sie alle kritisch und schafft so ein Werk zu dem man Zutrauen haben kann.

BR. MEISSNER, *Deutsche Literaturzeitung*, LII, 2115.

Volume 10° - L. SUALI, *Gotama Buddha*, Bologna, 1934, pp. XVIII-396 . . . . L. 20,—

.....se recommande par une analyse très fouillée non seulement de la biographie, mais des doctrines.....

MASSON-OURSEL, *Revue de l'histoire des religions*, 1935 (t. 102), 133.

This book is the flowering of long and patient labour in the field of Indian thought..... there is a book which may not be omitted without loss by any student of the influence of Buddha on world-culture.

PAUL G. MORRISON, *The Journal of Religion*, 1936, 248.

Das umfassende Bild, das von Leben und Lehre des Stifters gegeben wird, ist so eindrucksvoll, wie es seit Oldenbergs klassischem Pionierwerk nicht wieder dargeboten worden ist.

OTTO STRAUSS, *Deutsche Literaturzeitung*, 1936, 316-318.

Volume 11° - R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, II: *Egitto. Babilonia. Israele. Arabia Meridionale*, Bologna, 1935, pp. XVI-366 . . . . L. 25,—

Il metodo seguito è rigoroso e perspicuo: esso accoppia una sufficiente uniformità di schema con gli adattamenti opportuni alla peculiarità della materia da una sezione all'altra..... l'abbondanza del materiale, il rigore del metodo, la sagacia dell'interpretazione e la chiarezza espositiva.....

L. SALVATORELLI, *Pan*, 1935, 603-608.

Gli studi storico-religiosi vengono così ad arricchirsi di un'opera fondamentale che fa grande onore alla scienza italiana..... Tutta la materia è presentata organicamente, studiata sistematicamente e interpretata con un'aderenza assoluta ai fatti e al loro significato.....

P. TOSCHI, *La Nuova Antologia*, 1 ottobre 1935, 439 sg.

Der rühmlichst bekannte italienische Religionshistoriker hat ..... ein ungemein reiches, durchaus zuverlässiges Material zusammengetragen, welches niemand, der sich mit einschlägigen Fragen beschäftigt, ungestraft wird ausseracht lassen dürfen.

J. SCHNITZER, *Theologische Literaturzeitung*, 1936, 3.

..... ein umfangreiches und grundlegendes Werk.....

R. F. MERKEL, *Süddeutsche Monatshefte*, giugno 1935.

Zu der kommenden « Religionsgeschichte des Verstehens » einen wertvollen Beitrag geleistet zu haben, ist das ausserordentliche Verdienst R. Pettazzonis.

R. F. MERKEL, *Geistige Arbeit*, 5 April 1936.

Aus der überreichen Fülle des.... meisterhaft zusammengestellten und kritisch durchleuchteten Stoffes kann nur einzelnes Allerwichtigstes erwähnt werden.

H. T. GAY, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1935, 604.

opera grandiosa per erudizione e penetrazione critica, che onora gli studi italiani e che, in particolare, gli psicologi dovrebbero conoscere.

Rivista di Psicologia, 1935, 215-216.

..... testimonianza viva di soda dottrina e di seria preparazione....

A. CALDERINI, *Aegyptus*, 1935, 334.

..... opera grandiosa, la quale sta prendendo già il suo posto fra le grandi trattazioni ' classiche ' di storia religiosa.

A. PINCHERLE, *Leonardo*, 1936, 133.

Imponente è il materiale che l'A. ha raccolto nei campi più disparati.... Il libro è pensato e organato in modo ammirevole.... L'argomentazione è, al solito, precisa, limpida, persuasiva.

V. PAPESSO, *La Nuova Italia*, 20 nov. 1935.

Wie immer man sich auch zu bestimmten Teilen der Ausführungen des Verfassers stellen mag, das Werk wird man nur mit dem Wunsche aus der Hand legen, bald seine Fortsetzung zu Gesicht zu bekommen.

LEO OPPENHEIM, *Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl.* 1935, 159-160.

L'éminent professeur d'histoire des religions à l'Université de Rome poursuit sa grande enquête sur la confession des péchés..... Il y a dans cette oeuvre une accumulation de faits et d'idées qui éclaire singulièrement le rôle primordial de la confession des péchés dans la magie, et, par elle, dans la religion.

E. DHORME, *Revue de l'histoire des religions*, 1936, t.e 113, pp. 90-93.

Volume 12° - R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, III: *Siria. Hittiti. Asia Minore. Grecia*, Bologna, 1936, pp. 294 . . . . L. 25,—

..... la conoscenza perfetta ch'egli dimostra delle civiltà antiche della penisola anatolica, ecc..... fanno di queste pagine quanto di meglio il P. abbia scritto finora sulla storia della confessione dei peccati.

G. FURLANI, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1936, 92-94.

« Ein Hauptwerk der vergleichenden Religionswissenschaft ».

FR. ALTHEIM, *Berliner Tageblatt*, 17 Mai 1936 (Beiblatt).

Pettazzonis bedeutendes Werk über das Sündenbekenntnis zählt zu den lehrreichsten Querschnitten durch das unermessliche Bereich der Religionsgeschichte.

J. SCHNITZER, *Theologische Literaturzeitung*, 1936, nr. 14.

Jeder neue Band bestätigt das schon über den ersten Band gefällte kritische Urteil, dass « dieses Werk zu den wertvollsten und gründlichsten Darstellungen religiöser Einzelphänomene gehöre, welche uns die vergleichende Religionsgeschichte der letzten Jahrzehnte geschenkt habe ».

R. F. MERKEL, *Nieuw Theologisch Tijdschrift*, 1936, Hft. 3.

TESTI E DOCUMENTI
PER LA STORIA DELLE RELIGIONI

DIVULGATI A CURA DI

RAFFAELE PETTAZZONI

Volume 1° - R. PETTAZZONI, *La Mitologia Giapponese secondo il Kojiki*. Bologna, 1929, pp. 118 . L. 12,—

Raffaele Pettazzoni, coordinando e perfezionando l'opera di vari studiosi, ha dato alla storia delle religioni quei saldi fondamenti scientifici e quel rigore di metodo che fino a pochi anni or sono l'Italia doveva ancora invidiare ad altre nazioni. Grazie alla sua feconda ed esemplare iniziativa ed attività, il nostro paese dispone ormai di tre organi, armoniosamente collegati e cooperanti ad uno stesso fine: una serie monografica, un periodico speciale (« Studi e Materiali di Storia delle Religioni »), e questa nuova raccolta di « Testi e documenti », intesa specialmente a divulgare tra le persone colte ma non specialiste, la conoscenza di una disciplina tra le più giovani, ma insieme tra le più importanti.

Come appare da questo eccellente primo volumetto, in ciascuno di essi si avrà l'esposizione succinta, ma chiara e completa e corredata di bibliografia e note, di una determinata forma o di una particolare fase religiosa. ...... Il P., con la sua nota scrupolosità scientifica, si è reso conto di questi problemi e li ha esposti in forma lucida e attraente.....

P. E. PAVOLINI, *L'Italia che scrive*, 1929, 270.

Indes hat P. aus reicher Belesenheit heraus in den Anmerkungen auch Selbstgefundenes beigesteuert.

H. HAAS, *Theologische Literaturzeitung*, 1929, 532.

Thus a gap in Italian literature concerning religion is satisfactorily filled.....

The Journal of the R. Asiatic Society, 1929, 943.

Pettazzoni's grote belezenheid stelt hem in staat door parallelen en vergelijking 't inzicht te verdiepen.

G. ROYEN, *Mensch en Maatschappij*, 1930, 79.

Volume 2° - V. PAPESSO, *Inni del Rig-Veda*, I, Bologna, 1929. pp. x-148 . . . . L. 15,—

.... ouvrage très recommandable de vulgarisation.

P. MASSON-OURSEL, *Journal des Savants*, juillet 1930.

...... kenntnisreiche Beherrschung selbst der neuesten Fachschriften ......: Uebersetzungstechnik und -wert verdient Anerkennung.

W. WÜST, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1930, 919.

Volume 3° - G. FURLANI, *Testi religiosi dei Yezidi*, Bologna, 1930, pp. x-124 . . . . L. 12,—

The little volume of Furlani is topheavy with truth. The well-known Italian Assyriologist and student of religions is entirely at home in the confusing literature on the subject. His account is characterized by clarity and common sense.

E. A. SPEISER, *Journal of the American Oriental Society*, LI, 334-335.

Mais si la publication des documents était le principal but de M. Furlani, l'introduction dont il les fait précéder forme la majeure partie de son ouvrage : il y expose, avec un sens très affiné des réalités historiques, ce que nous pouvons savoir de la secte. On lui saura gré de nous avoir donné ce précis d'une des sectes les plus intéressantes de l'Orient.

A. B., *Revue Biblique*, XL, 318-319.

Furlani hat in der Einleitung zum ersten Male die grosse Menge der Nachrichten über die Jeziden kritisch verarbeitet und in wesentlichen Punkten Klarheit geschaffen..... Es gelingt ihm, die verschiedenen Einflüsse, die hier zu einer monotheistischen Religion zusammengeströmt sind, kritisch zu scheiden..... Diese Legende [del Pavone] findet Furlani auch bei Druzen und Mandäern. Dies die am meisten fördernde Erkenntnis Furlani's..... Furlani bezeichnet seine vorliegende Arbeit als un primo tentativo di addurre un po' d'ordine nella congerie indigesta e spesso contradditoria delle notizie. Dieser Versuch ist in vollem Masse gelungen.

H. A. WINKLER, *Orientalistische Literaturzeitung*, XXXV, 582-585.

Volume 4° - V. PAPESSO, *Inni del Rig-Veda*, II, Bologna, 1931. pp. XVI80 . . . . L. 15,—

Volume 5° - V. PAPESSO, *Inni dell'Atharva-Veda*, Bologna, 1933, pp. XVI-208 . . . . L. 12,—

.... to be welcomed as filling a gap which exists in semi-popular literature and thus making the complex but interesting field of Atharvan religion and philosophy accessible to larger circles. The printing is very tastefully done and the price quite moderate

G. V. BOBRINSKOY, *The Journal of Religion*, 1933, 484.

...... a decidedly useful production.... The selection is sound.... the author shows skill and learning in disengaging the principles of magic......

E. H. JOHNSTON, *The Journal of the R. Asiatic Society*, 1934, 830.

..... Die Einleitung ist ausgezeichnet..... Die Uebersetzung selbst ist geschmackvoll ..... ein Buch, wie man wünscht, um einen Text auch weiteren Kreisen bekannt zu machen.

E. FRAUWALLNER, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1935, 154 f.

..... a well-written introduction ..... and a clear and reliable translation.....

Acta Orientalia, 1934, 156.

Volume 6° - G. FURLANI, *Il Poema della Creazione* (*Enūma eliš*), Bologna, 1934, pp. 126 . . L. 10,—

..... un'eccellente traduzione ..... riccamente commentata con note chiare ed abbondanti..... Il libro è benvenuto per tutti quelli che si occupano di ricerche religiose.

G. MESSINA, *La Nuova Antologia*, 16 dicembre 1934, 642.

..... il F., con la sua ben nota competenza e le vastissime cognizioni sue critiche e linguistiche di storia e di letteratura, ha saputo far opera di divulgazione e insieme di preciso carattere scientifico.

S. MINOCCHI, *Giornale della Società Asiatica Italiana*, N. S. III, 114.

..... une introduction détaillée et des nombreuses notes explicatives ou références impriment à ce volume un caractère très personnel et lui assureront certainement une large diffusion.

G. C(ONTENAU), *Revue d'Assyriologie* 1934, 147.

The time, therefore, is well calculated for the appearance of an Italian version .... both for the use of students in Italy, and also for the contributions, which so well-informed an editor as Dr. Furlani is able to bring to the general understanding of the poem.

C. J. GADD, *Journ. of the R. Asiatic Society*, 1935, 410-411.

..... eine sehr nützliche kritische Würdigung der bisherigen Versuche..... Die vorsichtig abwägende Art, in der er die oft sehr schwierigen Probleme behandelt, ist durchhaus zu loben....

W. VON SODEN, *Orientalistische Literaturzeitung*, 1935, 503-504.

BOLOGNA - NICOLA ZANICHELLI - EDITORE

Ezio della Monica - Direttore responsabile

TESTI E DOCUMENTI PER LA STORIA DELLE RELIGIONI

DIVULGATI A CURA DI

RAFFAELE PETTAZZONI

VOLUME VII